PANORAMA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento

WILLIAM SANFORD LASOR
DAVID ALLAN HUBBARD
FREDERIC WILLIAM BUSH

«Entre los libros de este tipo, es difícil pensar en otro tan bueno como este *Panorama.* Los autores no ignoran los problemas en el campo histórico, en el literario o en el ético. Donde no se puede discernir una solución cierta, lo dicen; no esquivan los problemas o imponen soluciones dogmáticas donde no se cuenta con el apoyo de la evidencia. La información bibliográfica está al día y es de ayuda, y no se limita a una sola escuela de pensamiento. Se puede recomendar la obra con confianza, especialmente a quienes comparten la convicción de los autores en cuanto a la inspiración y la autoridad de las Sagradas Escrituras».

— F. F. BRUCE

«Todos los cristianos reconocemos que el Antiguo Testamento es parte de la Biblia, Palabra inspirada de Dios, pero a menudo encontramos grandes dificultades para entenderlo, enseñarlo y aplicar sus enseñanzas a nuestra vida... Lo que hace falta no es una introducción que sustituya el Antiguo Testamento sino una obra que sirva como guía para explicar el contexto, señalar el mensaje central de cada libro y del todo, dar un enfoque sano sobre cuestiones críticas y animar al lector a encontrar por sí mismo los tesoros de la revelación de Dios. Más que cualquiera de los libros que conozco, la presente obra llena todas estas necesidades de manera interesante y eficiente».

— MERVIN BRENEMAN

Los autores WILLIAM SANFORD LASOR, DAVID ALLAN HUBBARD y FREDERIC WILLIAM BUSH son eruditos de primera línea en los estudios del Antiguo Testamento y han dedicado largos años a la enseñanza en este campo en el Seminario Teológico Fuller de Pasadena, California, Estados Unidos.

Foto de la cubierta: Sinagoga de la fortaleza de Masada (El-Sebban)
Diseño de cubierta: Lorraine White

NUEVA CREACION
BUENOS AIRES
GRAND RAPIDS

WM. B. EERDMANS
PUBLISHING CO.
Grand Rapids/Cambridge

PANORAMA DEL
ANTIGUO TESTAMENTO

PANORAMA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento

WILLIAM SANFORD LASOR
DAVID ALLAN HUBBARD
FREDERIC WM. BUSH

1995
NUEVA CREACION
BUENOS AIRES — GRAND RAPIDS
Y
WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY

EX LIBRIS ELTROPICAL

Copyright © 1995 Nueva Creación
filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503, EE.UU.

Nueva Creación, José Mármol 1734 — (1602) Florida
Buenos Aires, Argentina

Título original:
Old Testament Survey
The Message, Form, and Background of the Old Testament
Copyright © 1982 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Reservados todos los derechos
All rights reserved

Impreso en los Estados Unidos
Printed in the United States of America

CONTENIDO

PROLOGO A LA VERSION CASTELLANA . . . . . *vii*
PREFACIO . . . . . *ix*
ABREVIATURAS . . . . . *xi*

1. LA AUTORIDAD DEL ANTIGUO TESTAMENTO 1
2. REVELACION E INSPIRACION 7
3. EL CANON 16
4. FORMACION DEL ANTIGUO TESTAMENTO 25
5. GEOGRAFIA 39
6. EL PENTATEUCO 53
7. GENESIS: EL PROLOGO PRIMITIVO 66
8. GENESIS: HISTORIA PATRIARCAL 85
9. EXODO: CONTEXTO HISTORICO 115
10. EXODO: CONTENIDO Y TEOLOGIA 130
11. LEVITICO 148
12. NUMEROS 162
13. DEUTERONOMIO 174
14. LOS PROFETAS ANTERIORES 188
15. JOSUE 195
16. JUECES 210
17. NACE LA MONARQUIA (1 S. 1-31) 223
18. LA EDAD DE ORO DE ISRAEL: DAVID Y SALOMON 240
(2 S. 1.1-1 R. 11)
19. MONARQUIA DIVIDIDA (1 R. 12.1-2 R. 18.12) 253
20. JUDA SOLA (2 R. 18-25) 273
21. EL ENIGMA CRONOLOGICO 283
22. LOS PROFETAS Y LA PROFECIA 293
23. LA POESIA HEBREA 301
24. AMOS 313
25. OSEAS 324

26. JONAS 340
27. MIQUEAS 348
28. EL TRASFONDO HISTORICO DE ISAIAS 357
29. ISAIAS: SU MENSAJE 371
30. LA PROFECIA MESIANICA 388
31. JEREMIAS 394
32. SOFONIAS Y JOEL 422
33. NAHUM Y HABACUC 435
34. ABDIAS 445
35. EZEQUIEL 450
36. HAGEO 468
37. ZACARIAS 477
38. MALAQUIAS 488
39. LOS ESCRITOS 494
40. SALMOS 497
41. LOS LIBROS SAPIENCIALES 520
42. PROVERBIOS 534
43. JOB 547
44. ECLESIASTES 573
45. EL CANTAR DE LOS CANTARES 588
46 RUT 598
47. LAMENTACIONES 604
48. EL ROLLO DE ESTER 610
49. LA PERSPECTIVA DEL CRONISTA 616
50. ESDRAS-NEHEMIAS 624
51. DANIEL 644

BIBLIOGRAFIA GENERAL 661
INDICE DE TEMAS 663

PROLOGO A LA VERSION CASTELLANA

Es un verdadero gozo escribir algunas líneas para presentar este importante libro. La publicación de este *Panorama del Antiguo Testamento* es un evento importante para todos los que enseñamos Antiguo Testamento en lengua castellana.

Todos los cristianos reconocemos que el Antiguo Testamento es parte de la Biblia, Palabra inspirada por Dios, pero a menudo encontramos grandes dificultades para entenderlo, enseñarlo y aplicar sus enseñanzas a nuestra vida. Las raíces de estas dificultades son varias.

En primer lugar los libros del Antiguo Testamento provienen de contextos muy distantes de nosotros. ¿Cómo puede un relato o un poema escrito para gente que vivía hace veinticinco o treinta siglos, con costumbres distintas de las nuestras, hablarnos en nuestro contexto?

Tampoco es fácil comprender el enfoque y el propósito de cada libro y de todo el Antiguo Testamento. A veces nos perdemos en los relatos o genealogías. El propósito del escritor —y más importante aún, el propósito de Dios— no siempre es evidente.

Para complicar el cuadro, cuando leemos libros que tratan de explicar el Antiguo Testamento encontramos todo tipo de teorías sobre el origen y la formación de los libros del Antiguo Testamento. Las teorías se contradicen entre sí; dependen de la óptica o cosmovisión del que escribe. Aunque, según Pablo, «la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios», a menudo la literatura sobre el Antiguo Testamento tiende a apagar la fe en vez de ayudarla.

Además, el Antiguo Testamento es tan extenso —tres veces más que el Nuevo Testamento— que muchos se dan por vencidos antes de empezar a estudiarlo.

Lo que hace falta no es una introducción que sustituya el Antiguo Testamento sino una obra que sirva como guía para explicar el contexto, señalar el mensaje central de cada libro y del todo, dar un enfoque sano sobre cuestiones críticas y animar al lector a encontrar por sí mismo los tesoros de la revelación de Dios. Más que cualquiera de los libros que conozco, la presente obra llena todas estas necesidades de manera interesante y eficiente. En estas páginas, el lector encontrará miles de datos de la arqueología, la geografía y la historia del Antiguo Cercano Oriente que le ayudarán a entender el contexto de los primeros receptores. Todos estos datos también requieren interpretación. ¿Y quiénes son los más indicados para hacerlo que LaSor, Hubbard y Bush, eruditos de primera línea en este campo? Los tres autores han dedicado muchos años a la investigación, enseñanza y ministerio del Antiguo Testamento, en el Seminario Fuller, para ayudar a miles de estudiantes a servir mejor a Dios. Además, sus muchos escritos han enriquecido todo el mundo evangélico.

Pero iluminar el contexto del texto es solamente parte de la tarea; el énfasis aquí es presentar el mensaje del Antiguo Testamento en todas sus facetas. Estos autores resumen el contenido de cada libro y destacan la esencia de su mensaje. Así el lector tiene el raro privilegio de disfrutar los resultados de la larga experiencia didáctica de estos destacados profesores.

Asimismo, en asuntos de la crítica textual y literaria, se encuentra aquí un enfoque bien equilibrado que toma en serio las investigaciones y teorías en este campo y, a la vez, lo que la misma Biblia enseña sobre su inspiración y autoridad. Se nota una profunda honestidad al confrontar los problemas críticos. El lector encontrará en este libro una guía confiable para entender las teorías críticas y evaluarlas a la luz de una investigación seria en el marco de una fe cristiana comprometida con la obediencia a Dios.

Es cierto que los cristianos somos creyentes del Nuevo Pacto; por eso es importante conocer y predicar el Nuevo Testamento. Sin embargo, cuando la iglesia se limita a ello su mensaje es superficial. El Antiguo Testamento contiene abundantes enseñanzas que el Nuevo Testamento da por sentado sin repetirlas explícitamente. El Señor quiere que su pueblo conozca «todo el consejo de Dios». Este libro ayudará a toda la iglesia a profundizar su vida y su comprensión de la misión que Dios le encargó. La editorial Nueva Creación merece felicitaciones por poner esta obra a disposición de la iglesia en el mundo hispano.

Para el cristiano, embarcarse en el estudio del Antiguo Testamento es una necesidad, una obligación y una aventura. Para ayudarlo en este gran desafío le recomiendo, sin reservas, este libro. Su aparición es un acontecimiento importante para todos los profesores y estudiantes de Antiguo Testamento. Y su trascendencia se extiende a todo el pueblo de Dios, pues estoy seguro de que su influencia en toda la iglesia de habla hispana será sumamente positiva.

MERVIN BRENEMAN
Profesor de Antiguo Testamento
Seminario Internacional Teológico Bautista
Buenos Aires, Argentina

Diciembre de 1994

PREFACIO

Este libro estuvo en preparación durante algunos años. Cuando uno de nosotros dictó un curso de introducción al Antiguo Testamento a nivel terciario y se frustró por la falta de un texto apropiado, se elaboró el plan para esta obra. Aunque trabajos especializados como historias, teologías e introducciones han bendecido ampliamente a profesores de Biblia, no había ningún material que combinara estos elementos en una estructura cuyas aproximaciones teológicas y eruditas nos resultasen adecuadas. Desde hace más de quince años nosotros tres enseñamos juntos como equipo en *Fuller Theological Seminary*, compartiendo los cursos principales de Antiguo Testamento y examinando estos capítulos con cientos de estudiantes a lo largo del camino. Hemos tratado de incorporar sus sugerencias y críticas en varios bosquejos, y sus huellas digitales están en cada página.

Nos hemos acercado a nuestros materiales con la mente puesta en los estudiantes terciarios y los seminaristas. Nuestra meta ha sido diseñar el texto en un nivel que la mayoría de los estudiantes terciarios puedan manejar y luego suplir algunas de las necesidades más técnicas de la enseñanza de los seminarios en las notas de pie y las bibliografías. Aunque cada uno de nosotros ha bosquejado ciertos capítulos, todos hemos leído, repasado y revisado el trabajo de los demás, de manera tan cuidadosa, que el libro es un esfuerzo conjunto en todo sentido.

Nuestro propósito es sincero: introducir al lector al contexto, contenido, calidad literaria y mensaje del Antiguo Testamento como un todo y de sus varios libros. Para hacer esto no seguimos principios generales rígidos para cada libro bíblico, sino tratamos de que el contenido y el estilo de cada libro dictara el camino en que lo estudiaríamos. La secuencia básica de los profetas posteriores ha sido alterada para ajustar nuestra comprensión de su orden cronológico aproximado. De ninguna manera es nuestra intención reemplazar la Biblia. ¿Qué libro podría hacerlo? Nuestra esperanza es que se lo lea como una guía y un suplemento del texto bíblico mismo y que, como tal, facilite la devoción y la obediencia de sus lectores a la Escritura y al Señor de la Escritura.

Nos aventuramos a declarar en forma sucinta aquí lo que hemos tratado de manifestar a lo largo del libro: estamos sometidos a la inspiración y la autoridad de la Biblia, incluyendo a cada parte del Antiguo Testamento, y buscamos reverenciarla como Sagrada Escritura en todo lo que digamos sobre ella. Más aún, hemos escrito del Antiguo Testamento entendiendo que su cumplimiento está en el Nuevo Testamento y en Jesús de Nazaret, en quien creemos como Mesías y encarnación del Dios viviente. Aunque en cada punto hemos buscado acercarnos al texto del Antiguo

Testamento desde la posición ventajosa de los hijos e hijas de Israel a quienes se les entregó primero, estamos obligados a no detenernos aquí sino a sugerir las relaciones de los temas del Antiguo Testamento con los del Nuevo Testamento, las afirmaciones de los credos de la iglesia primitiva y las confesiones evangélicas de la Reforma, todos los cuales determinan y expresan lo que creemos y enseñamos.

Más allá de lo que concierne a la realidad y autoridad de la corriente de la revelación divina, nos interesa tomar con toda seriedad el trasfondo histórico, cultural y social de la Escritura junto con los medios literarios y lingüísticos con que se registró. Este interés necesariamente ocasiona el uso reverente de las herramientas de la crítica textual, literaria y de las formas para escuchar los matices con los cuales Dios habló a los primeros oyentes de su palabra. No honramos a la Biblia sin esforzarnos, con cada recurso erudito disponible, para entenderla. Nuestro blanco final como pueblo de Dios es obedecerlo y adorar su santo nombre. Esta obediencia y esta adoración se moldearán mejor donde hayamos comprendido el cómo, el porqué, el cuándo, el dónde y el por quién de su revelación sagrada. Tanto la piedad como el estudio son esenciales para un discipulado verdadero. Combinarlos ha sido la meta de nuestro ministerio y de este libro.

WILLIAM SANFORD LASOR
DAVID ALLAN HUBBARD
FREDERIC WM. BUSH

Septiembre de 1981

ABREVIATURAS

AASOR	Annual of the American School of Oriental Research.
AJA	*American Journal of Archaeology.*
AJSL	*The American Journal of Semitic Languages and Literature.*
ANEP	J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, 2º ed., Princeton, 1969.
ANET	J.B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 3º ed., Princeton, 1969.
Ant.	Josefo, *Antigüedades de los judíos.*
ARAB	D.D. Luckenbill, ed., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Chicago, 1926-27.
BA	*Biblical Archaeologist.*
BANE	G.E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East*, 1961, reimpresión Winona Lake, 1979.
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
BDB	F. Brown, S.R. Driver y C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.
BDPT	R.G. Turnbull, ed., *Baker's Dictionary of Practical Theology*, Grand Rapids, 1967.
Bibl	Biblica.
BJ	Biblia de Jerusalén.
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library.*
BKAT	M. Noth y H.W. Wolff, eds., *Biblischer Kommentar Alten Testament*, Neukirchen.
BWANT	*Beitrage zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament.*
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
CAH	I.E.S. Edwards et al., eds., *Cambridge Ancient History*, 3º ed., 2 vols. en 4 tomos, Cambridge, 1970.
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly.*
CCHS	B. Orchard, ed., *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nueva York, 1953.
CTM	*Concordia Theological Monthly.*
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, Oxford, 1955.*
DOTT	D.W. Thomas, ed., *Documents from Old Testament Times*, Nueva York, 1961.
HAT	O. Eissfeldt, ed., *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga.

HDB J. Hasting, ed., *Dictionary of the Bible*, 4 vols, Nueva York, 1898-1902; suplemento, 1904; edición revisada, 1 vol., 1963.
HKAT *Handkommentar zum Alten Testament*, Gotinga.
HSAT E. Kautzsch y A. Bertholet, eds., *Die heilige Schrift des Alten Testament*, 4º ed., Tubinga, 1922-23.
HSM *Harvard Semitic Monographs.*
HTR *Harvard Theological Review.*
HUCA *Hebrew Union College Annual.*
IB G.A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Bible*, 12 vols., Nashville, 1952-57.
IBD N. Hyllyer, ed., *The Illustrated Bible Dictionary*, Wheaton, 1980.
ICC *The International Critical Commentary*, Edimburgo.
IDB G.A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols., Nashville, 1962.
IDBS K. Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement*, Nashville, 1976.
IEJ *Israel Exploration Journal.*
Interp *Interpretation.*
ISBE J. Orr, ed., *The International Standard Bible Encyclopedia*, 5 vols., Grand Rapids, 1939; edición revisada, 4 vols., G.W. Bromiley et al., eds., 1979.
JAOS *Journal of the American Oriental Society.*
JBL *Journal of Biblical Literature.*
JJS *Journal of Jewish Studies.*
JNES *Journal of Near Eastern Studies.*
JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society.*
JQR *Jewish Quarterly Review.*
JSOT *Journal for the Study of the Old Testament.*
JSOTS *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series.*
JSS *Journal of Semitic Studies*
KAT E. Sellin y J. Herrmann, eds., *Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig, Gütersloh.
KJV *King James Version*
LXX Septuaginta
NASB *New American Standard Bible*
NCB D. Guthrie y J.A. Motyer, eds., *Nuevo Comentario Bíblico*, El Paso, 1977.
NCBC R.E. Clements y M. Black, eds., *The New Century Bible Commentary*, Grand Rapids.
NEB *New English Bible*
NICOT R.K. Harrison, ed., *The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids.
NIV *New International Version*
OBS J.J. Finkelstein y M. Greenberg, eds., *Oriental and Biblical Studies*, Filadelfia, 1967.

OTL *The Old Testament Library*, Filadelfia.
OTMS H.H. Rowley, ed., *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1951.
OTS *Oudtestamentische Studien*
PEQ Palestine Exploration Quarterly
RSV Revised Standard Version
RV Revised Version
SBT Studies in Biblical Theology
SJT Scottish Journal of Theology
SOTS The Society for Old Testament Study
TCERK L. Loetscher, ed., *Tweintieth-Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2 vols., Grand Rapids, 1949.
TDNT G. Kittel y G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976.
TM Texto Masorético
USQR *Union Seminary Quarterly Review*
UUÅ Uppsala Universitets Årsskrift
VP Versión Popular
VT Vetus Testamentum
VTS Vetus Testamentum Supplements
WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ Westminster Theological Journal
ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZPBD M.C. Tenney, ed., *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary*, Grand Rapids, 1963.
ZPEB M.C. Tenney, ed., *The Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia of the Bible*, 5 vols., Grand Rapids, 1975.

1

LA AUTORIDAD DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento era la Biblia que utilizaban Cristo y los apóstoles. Salvo raras excepciones (p.ej., 2 P. 3.16) en el Nuevo Testamento los términos «Escritura» y «Escrituras» se refieren al Antiguo Testamento (p.ej., Jn. 5.39; 10.35; Hch. 8.32; Gá. 3.8; 2 Ti. 3.16). Alrededor de dos décadas después de Cristo, las únicas partes existentes del Nuevo Testamento eran relatos fragmentarios de la vida y las enseñanzas de Jesús. En una época en que la influencia de la iglesia viva se propagaba a Siria, Asia Menor y Africa del Norte, la predicación y la enseñanza se basaban en el Antiguo Testamento según la reinterpretación de Cristo.

JESUS Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

> Escudriñad las Escrituras ... y ellas son las que dan testimonio de mí (Jn. 5.39).

Cristo reconocía la autoridad plena, la naturaleza preceptiva, de las Escrituras y a la vez se reservaba el derecho de ser su verdadero intérprete. Si bien Jesús discrepó de los líderes judíos en diversos asuntos, no hay evidencias en ninguna parte del Nuevo Testamento de controversias sobre la inspiración o la autoridad del Antiguo Testamento. Por el contrario, Jesucristo con frecuencia apelaba a las Escrituras como fundamento de sus enseñanzas y sus declaraciones acerca de sí mismo. Ilustración de esto es el triple empleo de «escrito está» en el episodio de la tentación (Mt. 4.1-11), testimonio claro de la confianza personal en la autoridad de las Escrituras; lo mismo sucede con la discusión con los judíos sobre el derecho de llamarse Hijo de Dios (Jn. 10.31-36), cuyo eje central es la plena confiabilidad de las Escrituras.

Al confiar así en el Antiguo Testamento como la palabra de Dios escrita, Jesús imitó a sus antepasados judíos, que siglos antes habían iniciado esta práctica en respuesta a la naturaleza única de sus experiencias como pueblo de Dios. La revelación de Dios en palabras y acciones había sido tan poderosa y clara que la conservaron y atesoraron registrándola por escrito. Etapa por etapa, los israelitas fueron desarrollando una colección de literatura autorizada: leyes, narraciones del pasado, oráculos de los profetas, enseñanzas de los sabios e himnos y oraciones del

culto de adoración. En esos documentos, que formaban su visión de la vida, la fe y el destino, reconocían la palabra del único Señor a quien conocían como el único Dios verdadero. Aunque Cristo compartía la actitud de sus contemporáneos judíos hacia la autoridad del Antiguo Testamento, la interpretación que él le dio tenía por lo menos dos diferencias significativas. En primer lugar, al igual que los profetas, Cristo percibió el vacío de gran parte del legalismo judío en el que la rutina y el ritual se habían convertido en vano sustituto de la pureza de corazón, la integridad y la preocupación social (p.ej., Mr. 7.1-13; Mt. 9.13; 12.7, que citan Os. 6.6). En cuanto profeta verdadero, Cristo, el nuevo Moisés, interpretó la ley en el Sermón del Monte (Mt. 5-7). Al repudiar la predominante interpretación judía de la ley y poner el acento en el amor, el perdón y la piedad interior, dotó de nuevo significado a algunos de los principales temas proféticos que muchos judíos habían desoído por exagerar la importancia de la letra de la ley.

En segundo lugar, una diferencia aún más profunda es la insistencia de Jesús en que, por ser el cumplimiento en persona del Antiguo Testamento, él mismo era el tema central. La declaración que hizo en la sinagoga de su pueblo —«Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Lc. 4.21)— puede tomarse como síntesis de lo que proclamaba ser. Ese sentido de cumplimiento suscitó el conflicto con los líderes judíos (Jn. 5.46) y a la vez configuró la actitud de sus seguidores hacia las Escrituras (Lc. 24.44s.).

Cristo revolucionó la interpretación del Antiguo Testamento al tomar distintas hebras de las enseñanzas y trenzarlas para formar una sola cuerda: él mismo. Fue el gran profeta que, como Moisés, enseñó la nueva ley desde la montaña; el sacerdote sin par por quien todo el sistema del templo se volvió obsoleto (cf. Mt. 12.6; Jn. 2.13-15); el rey sabio, el que es «más que Salomón» (Mt. 12.42); hijo y Señor de David, legítimo heredero del trono de Israel (Mr. 12.35-37; 15.2); el victorioso Hijo del Hombre (Dn. 7.13ss.; Mr. 13.26); y el siervo sufriente (Is. 53; Mr. 10.45). Los grandes temas de la esperanza profética hallaron en él consumación.

Comparado con el punto de vista de la mayoría de los judíos contemporáneos, el enfoque que Jesús dio al Antiguo Testamento es dinámico en vez de estático. No tomó al Antiguo Testamento como un catálogo de principios fijos que regía la conducta religiosa, sino como un registro inspirado y autorizado de la actividad de Dios en la historia, actividad que se precipita hacia su desenlace en el Reino venidero. Así como las palabras de Jesús son espíritu y vida (Jn.6.63), también el Antiguo Testamento considerado desde la perspectiva de Jesús conduce a la vida (Jn. 5.39).

Al destacar a los profetas como legítimos intérpretes de la ley y al enfocar sobre sí mismo la revelación del Antiguo Testamento, Cristo estableció el modelo de interpretación bíblica que adoptarían los evangelistas y los escritores apostólicos. Por ejemplo, Mateo se preocupa constantemente de trazar la correspondencia entre los hechos de la vida de su Mesías y la profecía del Antiguo Testamento, lo cual resulta evidente por la frecuente repetición de «para que se cumpliese lo dicho» (p.ej., 1.22; 2.15, 17, 23; 4.14; 12.17; 13.35; 21.4; 27.9). También Juan a menudo compara de forma explícita o implícita a Cristo con Moisés (p.ej., 1.17; 3.14; 5.45-47; 6.32; 7.19).

PABLO Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

Como judío y rabí, Saulo de Tarso conocía bien el Antiguo Testamento; como cristiano y apóstol, Pablo descubrió en el texto ya conocido un enorme caudal de significado nuevo. Al igual que Jesús, aceptó la plena inspiración y autoridad de las Escrituras (2 Ti. 3.16) y comprendió que su significación más profunda radicaba en la expectativa del Nuevo Testamento y en la preparación para él. Las semejanzas entre el enfoque de Jesús y el de Pablo no son una simple coincidencia. Sin duda, Jesucristo escogió determinados pasajes importantes del Antiguo Testamento y enseñó a sus discípulos los principios para su interpretación.[1]

En las cuatro principales epístolas de Pablo —Romanos, 1-2 Corintios y Gálatas— se revela con mayor claridad su profunda dependencia del Antiguo Testamento. Ellas encierran un alto porcentaje del total de las citas del Antiguo Testamento en las epístolas; a su vez, los grandes temas teológicos y, a menudo, los métodos de razonamiento de estas cartas doctrinales fundamentales provienen del Antiguo Testamento. Pablo, por su disposición de honrar la autoridad de la Escrituras, el uso de ellas para confirmar sus argumentos, el respeto por sus veredictos y la reverencia por su naturaleza sagrada, estableció un modelo para quienes lo sucedieran en el desarrollo de los oráculos de Dios.

Tan drástica fue la transformación de la visión de Pablo del Antiguo Testamento, que Cristo, a cuyos seguidores había jurado destruir, se convirtió para él en el corazón mismo de la revelación del Antiguo Testamento:

> Para Pablo, Cristo no era sólo un factor que añadía sentido al AT, sino el único medio para entender correctamente el AT; no sólo reconocía a Cristo en el AT, sino que veía el alcance de la profecía y de la historia veterotestamentaria desde la perspectiva de la Era Mesiánica, en la cual el AT se hallaba ya desplegado, cumplido en Jesucristo y en su nueva creación.[2]

La medida en que la enseñanza doctrinal de Pablo se arraiga en el Antiguo Testamento está dada por una veintena de temas que reflejan, ya sea de manera explícita o implícita, esta influencia. Entre ellos se cuentan la caída del hombre y sus consecuencias (Ro. 5.12-21), la universalidad del pecado (3.10-20), la obediencia y los padecimientos de Cristo (15.3), la justificación por la fe (1.17; 4.1ss.; 10.5ss.) y la salvación final de los judíos (11.26).[3]

La tipología tiene un papel preponderante en las epístolas paulinas.[4] Algunos

1. Entre otros lo sostiene C.H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 108ss. Cf. E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, 1957, p. 113.

2. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, pp. 115s.

3. *Ibíd.*, p. 116.

4. Se ha definido a la tipología como «la comprobación de conexiones históricas entre ciertos acontecimientos, personas o cosas del Antiguo Testamento y acontecimientos, personas o cosas similares del Nuevo Testamento». Ver G.W.H. Lampe y K.J. Woollcombe, *Essays in Typology*, Londres, 1957, pp. 147ss.

estudios de la tipología neotestamentaria[5] han recalcado la continuidad del empleo por parte de Pablo y de Cristo de tipos del Antiguo Testamento y han contrastado a ambos con los métodos exegéticos de Filón de Alejandría y de los autores rabínicos judíos. El renovado interés contemporáneo por la tipología surge, al menos en parte, por la atención que se ha vuelto a despertar en torno a la unidad de la Biblia y a las formas en que los autores del Nuevo Testamento dependen del Antiguo Testamento. La creciente conciencia de que la unidad de la Biblia es dinámica y se basa en la continuidad de la actividad de Dios en ambos Testamentos ha contribuido a la comprensión del carácter histórico de la tipología bíblica.[6] Desde la perspectiva de Pablo, el mismo Dios actúa en ambas eras, y los patrones de su actividad pasada son el prototipo de sus acciones presentes y futuras. Al usar la actividad de Dios en el pasado como ilustración de sus obras presentes y futuras, tanto Cristo como Pablo siguen el ejemplo del Antiguo Testamento mismo, en el que, por ejemplo, el éxodo de Egipto establece el patrón para el regreso del cautiverio: el nuevo éxodo (cf. Is. 43.16-20). La importancia del Antiguo Testamento para Pablo no reside en significados espirituales místicos ocultos sino en el registro inspirado de la actividad creadora, selectiva y redentora de Dios, consumada en la Nueva Era inaugurada con la encarnación de Jesucristo.

Aquellos que han puesto el acento en la continuidad histórica de la Biblia no siempre han señalado la relación moral y ética existente entre los Testamentos. Si bien el Nuevo Testamento supera al Antiguo Testamento en asuntos de discernimiento ético, la revelación antigua tiene mucho que decir sobre algunos temas que luego fueron expuestos en mayor profundidad en las enseñanzas de Cristo y los apóstoles: hacer la voluntad de Dios es el bien mayor; han de evitarse la inmoralidad, la idolatría, la crueldad y la rebeldía espiritual; la honestidad, la integridad, la diligencia y la preocupación por los derechos y las necesidades de los demás se valoran como virtudes genuinas y loables. Pablo señaló la importancia de la enseñanza moral y ética del Antiguo Testamento (2 Ti. 3.16s.), y los escritos paulinos reflejan el empleo ilustrativo de esta enseñanza de parte de los primeros cristianos (1 Co. 10.1-11).

La libertad con que Pablo y otros autores del Nuevo Testamento (en particular Mateo) han tratado el Antiguo Testamento ha causado cierta perplejidad. Por momentos no seguían ninguna tradición textual griega ni hebrea. Es un hecho de aceptación cada vez más amplia que los autores a veces entretejían las citas con hebras de su propia interpretación. Sin embargo, estas glosas en general no son interpretaciones arbitrarias ni caprichosas, sino que corresponde clasificarlas como citas expositivas que no se aferran al texto con un literalismo servil ni alteran el significado mediante una interpretación antojadiza.[7] Al interpretar las Escrituras, Pablo prestaba cuidadosa atención al contexto histórico y a la estructura gramatical.

5. P. ej., *idem*.

6. *Ibíd.*, pp. 147ss.

7. F.F. Bruce compara la arbitrariedad de las interpretaciones de un pasaje de Amós en la Admonición Sadoquita con la sensibilidad y la comprensión de la versión de Esteban de otro pasaje profético de Amós 7.42s.; *Biblical Exegesis in the Qumram Texts*, Grand Rapids, 1959, p. 73.

No obstante, interpretaba los acontecimientos históricos no tanto dentro del marco de su significación pasada sino de su ulterior cumplimiento, e iba más allá de la estructura gramatical *prima facie* a un significado gramaticalmente posible y que además se adecuara a una interpretación global de la revelación del Antiguo Testamento.[8]

CONCLUSION

El modelo de autoridad y los principios de interpretación expuestos pueden aplicarse a otros escritos del Nuevo Testamento tales como Hebreos, Santiago y Apocalipsis. Intercalados con alusiones y citas del Antiguo Testamento, cada uno las emplea a su modo. Santiago, por ejemplo, recurre en gran medida a la literatura sapiencial de Israel y en particular a los métodos de enseñanza y al pensamiento de Cristo, el Maestro Sabio. El autor de Hebreos emplea textos de prueba y tipos veterotestamentarios para demostrar la notable superioridad de Cristo y de su nuevo pacto. Juan, en el Apocalipsis, convencido de que Cristo es el Alfa y la Omega, describe constantemente el clímax cósmico de la historia en términos tomados de las descripciones del Antiguo Testamento de los actos de misericordia y juicio de Dios; con ello, el libro sugiere que ese clímax es el mismo que citaban y anhelaban los profetas: el triunfo del Reino de Dios.

Al seguir el ejemplo de su Señor de someterse a la autoridad de las Escrituras, los autores del Nuevo Testamento en vez de hallar en ellas la letra que mata encontraron testimonio inspirado de la acción redentora de Dios, la única que da vida. No leían las Escrituras como si se tratara de colecciones de leyes esclavizantes y carentes de vida sino como los primeros actos del gran drama de salvación, una obra dramática cuyo actor central es el Señor. Los lectores modernos tienen igual necesidad de conocer los primeros actos, pues en ellos aún se observan la actividad de Dios y las diversas respuestas de entrega y rebelión que esa actividad despertó. Aquello que fue decisivo, de importancia y autoridad para el Señor y la iglesia primitiva, no puede ser menos en la actualidad (1 Co. 10.11).

La humanidad necesita la revelación íntegra, la Biblia toda, tanto para el estudio como para la adoración. El Antiguo Testamento no pertenece sólo al pueblo judío sino a todos. Es el relato de las formas en que Dios ha obrado; es el resumen de sus demandas; es el registro escrito de la manera en que preparó la venida de Cristo; es el mejor cuadro que nos permite comprender sus relaciones con la familia humana a través de los siglos. En suma, es el fundamento indispensable sobre el cual se edifica el Nuevo Testamento. Para comprender el Antiguo Testamento como escritura cristiana, debe ser observado a través de los ojos de Jesús y los apóstoles. Ellos tenían la especial inspiración del Espíritu Santo para captar el significado de su revelación en palabras y hechos y la dirección en que iban.

Pero al mismo tiempo el lector moderno debe tratar de contemplar los pasajes del Antiguo Testamento en los términos originales. El lector debe preguntarse: «¿Qué

8. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, pp. 147s.

estaba diciendo el autor veterotestamentario en su propio tiempo?» El lector o la lectora deberá sentarse con los oyentes en el mercado, en la puerta de la ciudad, en el templo o en la sinagoga para tratar de comprender sus palabras tal como sonaban para ellos. Deberá ver a Dios a través de los ojos de los oyentes originales y discernir su propósito para la vida de ellos.

En otras palabras, debemos ser sensibles al contexto original del pasaje del Antiguo Testamento. ¿Por qué y cuándo fue escrito? ¿Qué problemas provocaron su aparición? ¿Qué pregunta se proponía responder originalmente? ¿Qué decía a la gente acerca de la voluntad de Dios o de sus caminos, o acerca de sus responsabilidades, que de lo contrario no hubieran sabido? Una vez comprendido el propósito de un pasaje para la época de su autor, sólo entonces puede captarse el significado pleno del pasaje para la fe y la vida cristiana. El contexto del Antiguo Testamento no dirá todo lo que necesitamos saber del sentido de un pasaje, pero, si no comenzamos por allí, será muy fácil torcer a nuestro antojo el significado de las Escrituras. En cambio, el sentido de los autores individuales debe tomarse de tal manera que transmita el significado que le ha dado a cada uno el Autor de la totalidad, el Espíritu de Dios, quien habla por medio de toda la Escritura y al hablar comunica a toda la Biblia la autoridad para con su pueblo.[9]

9. Sobre la relación entre los Testamentos, ver D. Moody Smith, Jr., «The Use of the Old Testament in the New», *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, J.M. Efird, ed., Durham, N.C., 1972, pp. 3-65.

2

REVELACION E INSPIRACION

EL PROBLEMA BASICO

La Biblia puede ser enfocada desde dos perspectivas. Como producto del antiguo Cercano Oriente puede estudiársela junto con la literatura similar que data aproximadamente de la misma época. Una ventaja de este método es que lleva a reconocer que los personajes bíblicos fueron personas reales, que tenían otros propósitos en la vida además de recibir revelaciones de Dios y adorarlo en diversos actos cúlticos. La idea de que como pueblo vivían en aislamiento se opone a la evidencia bíblica, según la cual el pueblo de Yahvéh estaba en constante contacto con muchas naciones y diversos sistemas religiosos. Por otra parte, este enfoque comparativo tiene varias desventajas. Quizá la principal sea que cuando se señalan las semejanzas entre el pueblo de Yahvéh y los pueblos vecinos tienden a desvanecerse las diferencias significativas.[1] El hecho innegable es que las demás religiones del antiguo Cercano Oriente han desaparecido, mientras que la religión bíblica permanece; la explicación más probable de esta supervivencia reside en las cualidades distintivas de la religión bíblica.

El segundo enfoque parte de lo que la Biblia dice acerca de sí misma. Esto no implica desentenderse de la historia y la geografía del antiguo Cercano Oriente, ni de las religiones y la cultura de aquel mundo, pues la Biblia misma no lo hace. Pero ciertas características de la religión bíblica o bien son únicas o son notablemente diferentes de las religiones de los pueblos vecinos. Una de ellas es el concepto bíblico según el cual Yahvéh, como se llama a Dios en el Antiguo Testamento,[2] desea y mantiene la comunicación con su pueblo.

La Biblia se inicia con un relato del Dios que crea los cielos y la tierra, crea a la familia humana[3] a su propia imagen (Gn. 1.26) y se comunica con ella (vv. 28-30). Esa comunión original se interrumpió por la desobediencia (3.23), pero a pesar de esa rebelión contra la autoridad de Dios, él continuó comunicándose con la huma-

1. Ver la evaluación crítica de este enfoque en H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, ed. rev., Filadelfia, 1966, pp. 83-118.

2. No es que se trate de un Dios diferente del que se encuentra en el Nuevo Testamento, si bien el nombre Yahvéh no aparece allí.

3. Heb. *'ādām* es un término genérico que abarca al varón y a la mujer.

nidad a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Así pues, en el Antiguo Testamento (como en el Nuevo Testamento) se presenta un concepto básico, aceptado por fe por las personas de la Biblia: Dios hizo a las personas para estar en comunión con él. Para mantener esta comunión, Dios reveló su voluntad a sus criaturas y después de la caída les dio a conocer su deseo e intención de restaurar esa comunión al seguir dando a conocer su voluntad y su persona.

REVELACION

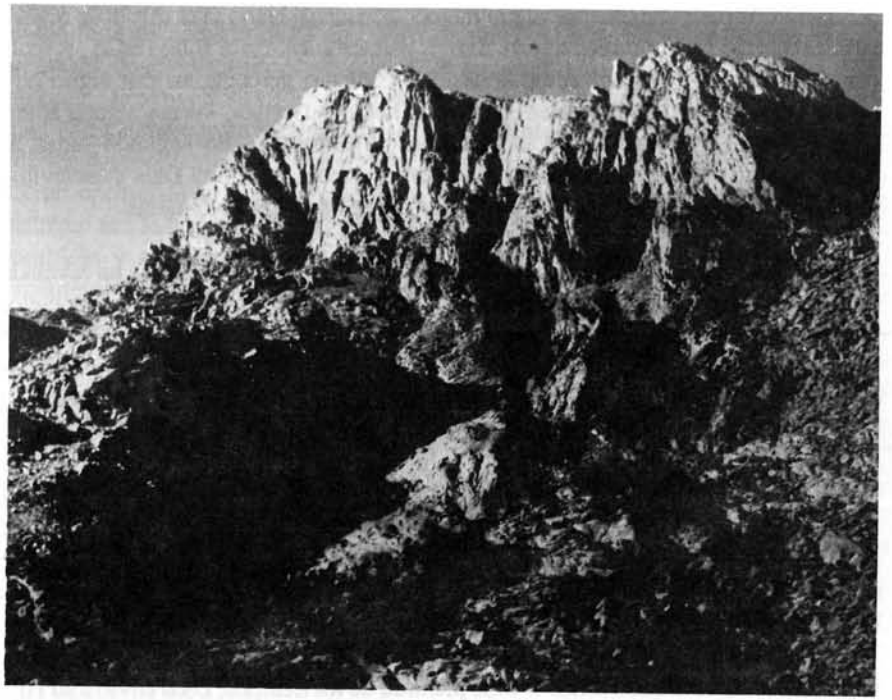
Dios se reveló a Abraham, Moisés, Samuel y a muchas otras personas. El profeta Amós, al manifestar la autoridad de su mensaje, dijo: «Porque no hará nada Jehová el Señor, sin que revele su secreto a sus siervos, los profetas» (Am. 3.7). Este concepto de revelación se reitera con una frecuencia notable a lo largo de todo el Antiguo Testamento.

Significado del término. La palabra «revelación» puede tener significado activo o pasivo, según se refiera a la acción de revelar o dejar al descubierto, o bien a aquello que se revela o se deja al descubierto. Antiguamente, se acentuaba el sentido activo; las revelaciones se hallaban en las comunicaciones de Dios con las personas: por medio de visiones que daba, palabras que pronunciaba u obras que realizaba. Según el énfasis más reciente, la revelación se halla en determinados acontecimientos históricos que han sido reconocidos como obras de Dios. La perspectiva bíblica abarca ambos elementos. En palabras de un estudioso, uno «*ve* en el acontecimiento histórico y *comprende* por la palabra de Yahvéh».[4]

Obras de revelación y palabras de revelación. Por cierto, es un hecho que Dios se revela por medio de sus acciones. La liberación de Israel de la esclavitud egipcia, que comprende las obras poderosas del Exodo, es una de las más grandiosas obras reveladoras de Yahvéh en el Antiguo Testamento. Pero paralelamente a esta acción existe una palabra de revelación. Yahvéh se reveló a sí mismo y reveló su propósito antes de la liberación (Ex. 3.2-10), durante el Exodo (cf. 12.12s.) y luego del acontecimiento (cf. 20.2; Ez. 20.6-10). De hecho, el Antiguo Testamento ha sido llamado un ensayo de las obras poderosas de Dios, pues él reiteradamente recuerda a su pueblo lo que ha hecho por ellos. La conclusión es sencilla: si no hubiera existido la palabra de revelación, la obra habría tenido significación reveladora para muy pocos o para nadie. Aun cuando Dios explicaba sus obras, el pueblo a menudo olvidaba su significado revelador y redentor.

La revelación, por obras o por palabras, no es un fin en sí misma sino que tiene como propósito producir un efecto en aquellos a quienes es dada. Ellos han de observarla, aprender de ella y responder a ella. Como el propósito permanente de Dios en la Biblia es redentor —deshacer las consecuencias de la caída en el Edén y restaurar la imagen original de la creación en los seres humanos— a menudo se

4. B.D. Napier, *From Faith to Faith*, Nueva York, 1955, p. 157.



Jebel Musa, identificado tradicionalmente con el Monte Sinaí, donde el Señor habló a Moisés (Ex. 19.3). (W.S. LaSor)

califica a la revelación como «redentora». Desde el punto de vista bíblico, se puede considerar que toda revelación de Dios tiene un propósito redentor, pues aun sus obras negativas (i.e., obras punitivas o juicios) contribuyen al establecimiento de su benéfica voluntad.

La principal palabra empleada para expresar este concepto en hebreo es *gālâ*, «descubrir», «dejar al descubierto» (Cf. gr. en el Nuevo Testamento *apokalýptō*, «dejar al descubierto», «quitar el velo», y *apokálypsis*, «acción de descubrir o dejar al descubierto», «revelación»). En el Antiguo Testamento, el término se emplea no sólo con referencia a la revelación de Dios, sino también con respecto a hechos humanos. Por ejemplo, Nabucodonosor «devastó» la tierra de Judá (cf. Est. 2.6 «había desterrado», VP). En cambio, estas palabras en el Nuevo Testamento se emplean sólo con relación a la revelación de Dios a los israelitas y a la iglesia.

Necesidad de la revelación. Pueden esgrimirse dos razones por las que la revelación es necesaria. En primer lugar, Yahvéh es un ser que trasciende el sistema espacio-temporal percibido por los sentidos humanos. El primer astronauta ruso que regresó del espacio exterior declaró que no había encontrado a Dios allí arriba. Por la naturaleza de Dios, según se revela en la Biblia, no debemos suponer que lo

percibiremos directamente por algún método sensorial. Hace falta que él se revele, se «descubra», para comunicarse de formas perceptibles. En la Biblia se lo presenta usando medios de comunicación audibles, visibles o perceptibles por algún otro sentido, de manera que la humanidad «escuchaba» su «voz», «veía» alguna aparición o «sentía» el temblor de la tierra por su presencia. En segundo lugar, la humanidad se presenta como una raza caída cuya rebelión contra Dios y esclavitud al pecado le impiden oír, ver y comprender lo que se revela claramente.

Revelación general y especial. Según la perspectiva bíblica, Dios se ha revelado en la creación y continúa revelándose en sus obras de providencia. «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Sal. 19.1 [TM 2]). Puesto que esta revelación se da por medio de la naturaleza, a veces se la denomina revelación «natural». Puesto que se dirige a todos los hombres —si bien no todos son capaces de comprenderla— también se la denomina revelación «general».

En contraste, las revelaciones «especiales» no se dan de manera generalizada a todos los hombres, sino de maneras específicas a individuos o grupos que Dios eligió para que recibiesen una revelación especial de su persona o de su voluntad. Dios se reveló a Abraham, Isaac y Jacob, así como a Moisés y los israelitas. Abrió las aguas del Mar Rojo para que los israelitas cruzaran a salvo y permitió que las aguas se cerraran mientras cruzaban los egipcios. Guió a su pueblo a la tierra prometida y expulsó de allí a sus habitantes. Y en la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo al mundo.

Medio de revelación. Aparte de revelarse en las obras de la creación y de la historia, Dios también se reveló a ciertas personas por medio de sueños y visiones y por comunicaciones verbales. Este último medio a veces se conoce como «revelación proposicional».

En sentido estricto, revelación proposicional significa que Dios se comunica por medios comunes y que las personas comunes pueden comprender sus declaraciones. Pero la manera en que esto es posible no se explica plenamente en la Biblia. La experiencia demuestra que la comunicación por la palabra hablada supone determinados hechos fisiológicos y físicos que constituyen el hablar y el escuchar. Sin embargo, resulta evidentemente absurdo sugerir que Dios, quien es espíritu, deba emplear esos medios físicos para hablar. No obstante, en términos humanos, Dios en efecto «habla». La Biblia sugiere claramente que hubo personas que recibieron comunicaciones de parte de Dios de la misma forma en que las recibirían de otra persona, por medio de la palabra hablada. La más firme convicción de los profetas era que Dios les había hablado con palabras que ellos podían entender y que podían comunicar a los demás en obediencia a la voluntad revelada de Dios.

La revelación última de Dios se dio en la encarnación de su Hijo, Jesucristo. La doctrina bíblica sostiene que el cumplimiento de todas las revelaciones previas sucedió en la persona, las obras y, en especial, las palabras, de Jesucristo (He. 1.1-3).

Revelación progresiva. Al leer el Antiguo Testamento reconocemos que Dios no reveló toda su persona ni su propósito de una sola vez. En cambio, realizó una secuencia de revelaciones, cada una de las cuales añadía algo a las anteriores. Por ejemplo, Dios reveló su voluntad en cuanto a que Abram (Abraham) fuera a Canaán (Gn. 12.1), tierra que prometió dar a sus descendientes (12.7). Más tarde, Dios reveló que los descendientes de Abram llegarían a habitar esa tierra sólo después de que fueran oprimidos en un país extranjero durante cuatrocientos años (15.13). Si lo rastreamos a lo largo de todo el Antiguo Testamento, este tema va volviéndose más complejo y su alcance va adquiriendo una definición más acabada, hasta que finalmente se convierte en un motivo central de las profecías de un futuro día glorioso. De una forma muy similar puede observarse la revelación gradual de otros temas. Este concepto se ha dado en llamar «revelación progresiva».

Sin embargo, este concepto implica más que la simple suma de información que se comunica, pues existe una diferencia cualitativa además de cuantitativa en la revelación. Así, por ejemplo, Jesucristo afirmó específicamente que no había venido a abolir la ley y los profetas, sino a darles cumplimiento (Mt. 5.17). Este cumplimiento o plenitud del propósito de Dios no anula la ley y los profetas (el Antiguo Testamento) sino que agrega una «novedad» que los transforma en «antiguos». En virtud de esto, el autor de Hebreos puede decir que el «nuevo pacto» ha hecho que el primer pacto sea «anticuado» (He. 8.13, VP). Por lo tanto, el Antiguo Testamento continúa siendo la palabra de Dios,[5] pero debe interpretarse a la luz de la revelación completa de los dos Testamentos.

Propósito redentor. Según la Biblia, Dios no revela la verdad acerca de sí mismo y su voluntad simplemente para satisfacer la curiosidad humana, sino para lograr su propósito, que es en esencia redentor. El propósito de Dios es restaurar la humanidad caída a su naturaleza original según fue creada y guiarla más allá hasta la comprensión perfecta de Dios y la comunión perfecta, que es la culminación de la redención.

Una revelación de esta naturaleza requiere confianza en lo revelado y obediencia. Para que la revelación que se dio a Abraham cumpliera su propósito redentor, se requería de Abram, en primer lugar, fe en Dios y, luego, obediencia a la palabra revelada. Lo mismo puede afirmarse de la revelación en cualquier parte de las Escrituras. Muchos hombres y mujeres oyeron las palabras de Jesús y vieron las grandes obras que realizó durante su vida. La revelación de la verdad existió, pero para aquellos que no tenían fe, que no obedecieron sus palabras, la revelación no cumplió su propósito redentor. Asimismo, la revelación de Dios en Jesucristo requiere fe en él y obediencia a sus palabras hoy a fin de cumplir su propósito. En cierto sentido, pues, a aquellos que no reciben (o no recibieron) la revelación en fe y obediencia, en realidad Dios no se ha revelado.[6]

5. La iglesia rechaza, con razón, la perspectiva de Marción y por lo tanto rechaza todo otro punto de vista que tenga al Antiguo Testamento por menos que la palabra de Dios.

6. Aquí queda a un lado el problema de la naturaleza compleja de la voluntad de Dios. De acuerdo con algunas declaraciones bíblicas, hasta la revelación de Dios a quienes no la reciben cumple su propósito. Ver Is. 6.9 y su empleo en el Nuevo Testamento (Mt. 13.14s.; Mr. 4.12; Lc. 8.10; Jn. 12.39-41; Hch. 28.26s.).

Aun cuando a los profetas les planteaban preguntas de aparente intrascendencia, sus respuestas entrañaban un significado más profundo de revelación. Por ejemplo, en la historia en que Saúl le pide al profeta que ubique los asnos que su padre había perdido, la tarea significativa del profeta no era responder a la pregunta de Saúl, sino revelar la voluntad de Dios con respecto a él (1 S. 9.3-10.8). En distintos relatos en que algún rey pide consejo profético antes de una batalla, constantemente las respuestas prueban que la función del profeta no era demostrar su clarividencia, sino dar a conocer la soberanía de Dios sobre la historia de Israel (cf. 1 R. 22.1-28).

Registro escrito. La Biblia no sugiere en ningún momento que todas las revelaciones de Dios se registraron por escrito. Por el contrario, los evangelios señalan claramente que Jesucristo hizo y dijo muchas cosas que no se escribieron, las cuales formaron parte de la revelación de Dios a esa generación (cf. Jn. 20.30). Pero, por causa de las generaciones futuras y a la luz del propósito redentor permanente, fue la intención de Dios que parte de su revelación se registrara por escrito a fin de que sus acciones redentoras realizadas en generaciones pasadas sirvieran de ejemplo para las generaciones venideras. El resultado de este registro escrito es la Biblia.

De acuerdo con las enseñanzas bíblicas, Dios ordenó la historia redentora de tal forma que hubiera una secuencia de acontecimientos que condujeran al fin último, a la consumación de su perfecta voluntad. Interpretó estos acontecimientos por medio de revelaciones a sus siervos, a quienes se los describe como «hombres ... movidos por el Espíritu Santo» (2 P. 1.21 BJ). Inspiró a estos siervos (o en algunos casos a otras personas santas a quienes a menudo comunicaba las revelaciones originales) a dejar registrados por escrito estos acontecimientos y su interpretación para que se transmitiesen a las generaciones futuras. Es más, por medio de su Espíritu ilumina a las personas de todos los tiempos para que reconozcan la autoridad de estos escritos, los reciban por la fe como palabra de Dios y respondan con fe y obediencia.

Relación entre inspiración y revelación. Desde la perspectiva bíblica, inspiración es la acción del Espíritu de Dios sobre hombres santos de tiempos antiguos para que manifiesten con exactitud la revelación en sus formas oral y escrita. Revelación es la acción de Dios de dar a conocer su persona y su voluntad. La inspiración es la obra de Dios para garantizar que la revelación se transmita a los demás y finalmente se escriba con precisión.

«Exhalada por Dios». «Inspiración» no es una palabra bíblica, si bien el concepto lo es. La palabra griega del Nuevo Testamento que se traduce «inspirada» es *theópneustos*,[7] que significa «exhalada por Dios». Hace referencia al hecho de que las Escrituras tienen como fuente última a Dios y que por lo tanto tienen una cualidad inherente, cuyo propósito es provocar ciertas consecuencias en la persona que las lee o escucha. Es en este sentido que se puede decir que las Escrituras son «inspiradas».

Lógicamente, si Dios se ha revelado a las generaciones pasadas, no sólo por causa de ellas sino también por causa de las generaciones siguientes, se infiere que la

7. Empleada sólo con referencia a las Escrituras; 2 Ti. 3.16.

revelación ha de recibirse, preservarse y transmitirse con precisión. El proceso consta de varios pasos o etapas. En primer término, la revelación fue recibida por la persona o las personas escogidas, de alguna de las formas ya expuestas. Luego, la revelación se transmitió, generalmente por medio de la proclamación oral. El proceso de preservación hasta el momento de su escritura no fue uniforme, pues la palabra pudo haber sido dictada por el receptor a un amanuense (p.ej., Jer. 36.4, 18, 32) o recopilada por el autor de las distintas formas en que se transmitió (p.ej., Lc. 1.1-4). Como próximo paso, diversas copias de la palabra escrita se transmitieron en el idioma original y posteriormente en traducciones. Por último, la revelación de Dios por medio de las Escrituras llega al oyente o lector.

La cuestión sobre si se debe o no aplicar el término «inspiración» a todas estas etapas es materia de debate teológico. Afirmar que la inspiración de Dios fue igualmente eficaz en todas las etapas, a tal punto que, por ejemplo, los libros de Jaser (Jos. 10.13) y de Enoc (Jud. 14) también fueron inspirados, sería extender demasiado la aplicación. Pero, por otro lado, limitar la inspiración a la acción final de registrar por escrito,[8] y suponer que, por ejemplo, Jeremías fue inspirado sólo mientras dictaba a Baruc, pero no cuando predicaba, sería darle una aplicación demasiado estrecha. La inspiración es la obra del Espíritu Santo en las formas, en las etapas, por los medios y en la medida en que fuera necesario para garantizar que el propósito redentor de su revelación fuera efectivamente accesible.

El Espíritu de Dios. El principal agente de la inspiración es el Espíritu de Dios. Las palabras que en el Antiguo y el Nuevo Testamento se traducen «espíritu» tienen también el significado de «viento» y «aliento». Es evidente la vinculación entre la idea de que Dios «exhala» las Escrituras y la «inspiración» del agente o los agentes humanos que participan del proceso. En términos escriturales, los santos de la antigüedad fueron inspirados por Dios. Todo intento de definir con mayor precisión la actividad del Espíritu tropieza con una verdad: el Espíritu, como el viento, es incontrolable y sólo manifiesta sus efectos (Jn. 3.8).

Agente humano. La mediación divina y la mediación humana están presentes en el proceso de la escritura inspirada de la revelación de Dios. La escritura directa por parte de Dios sobre páginas, tablas o planchas muy rara vez aparece en la Biblia (Ex. 31.18; Dt. 9.10).[9] Fuera de esto, y quizá aun en los casos mencionados, un agente humano tuvo participación activa en el proceso.

La personalidad del agente humano que recibió la inspiración se hace evidente por medio de palabras, estilo e intereses, en el contexto histórico y social de la obra y de muchas otras formas. El salmista escribe poesía, el autor de Proverbios emplea dichos proverbiales, mientras que hay notables diferencias entre el lenguaje y las

8. Algunos consideran que el Espíritu guió a los autores bíblicos a corregir las fuentes o escoger de ellas lo que Dios quería que se incluyera en su palabra.

9. Aun en estos casos, la interpretación ha de hacerse con sumo cuidado. En Ex. 32.16 y 34.1, se dice que Dios escribió las tablas de la ley en el Sinaí, pero en 34.28 parecería que Moisés fue quien escribió. En la inspiración, Dios y su agente humano se identifican en un grado muy alto.

ideas de Isaías y aquellos de Oseas o Amós. En el proceso de inspiración, el Espíritu obró en una mente humana de tal forma que la personalidad no fue opacada ni modificada en absoluto y, sin embargo, la Escritura resultante es la palabra de Dios.[10]

Sin embargo, la inspiración en el sentido bíblico no debe considerarse equivalente a la inspiración de un artista en la creación de su arte. Se puede decir, por ejemplo, que Shakespeare estaba «inspirado» cuando escribió sus sonetos o sus dramas; también se observa talento literario en los escritos del libro de Ester y del Evangelio de Lucas. Quizá alguien llegue a concluir que como Shakespeare da mayores pruebas de talento, estaba «más inspirado» que los otros autores mencionados. Pero ése no es el significado de «inspiración» en su aplicación a las Escrituras. El concepto bíblico de inspiración no implica que el autor de la Escritura estaba inspirado para crear una obra de arte. Más bien, significa sencillamente que el autor humano estaba bajo la influencia del Espíritu de Dios hasta tal punto que aquello que escribió fue la palabra de Dios. Esta interpretación del término se halla implícita en la constante alternancia de expresiones tales como «Moisés dijo» con «Dios dijo».

Niveles de inspiración. ¿Hay pasajes de las Escrituras que han sido inspirados y otros que no? Hay pasajes de la Biblia que no resultan de la inspiración directa: por ejemplo, citas de escritos profanos tales como algunas crónicas judiciales, el decreto de Ciro y la obra de poetas griegos. Pero en la Biblia no se sugiere que Dios los haya revelado. Hay pasajes de la Biblia que *inspiran* más que otros. Los Salmos, por ejemplo, inspiran más que una larga genealogía o que las reglas levíticas para la adoración en el antiguo Israel. Es mucho más probable que el lector llegue a la salvación con algunos pasajes de las Escrituras que con otros, como los relatos de la crucifixión o la epístola de Pablo a los Romanos, en contraste con los relatos de los hechos de los reyes de Israel y Judá o los escritos del Predicador (Eclesiastés).

De todos modos, según la visión bíblica, toda Escritura es inspirada. Por lo tanto, el Espíritu de Dios guió a los autores originales y a los editores para que incluyeran tanto las revelaciones divinas como los hechos y dichos puramente humanos, pues en el propósito redentor hace falta la totalidad para comprender las partes: las mentiras de Satanás y la verdad de Jesucristo, los sacrificios levíticos y el de Cristo. El mismo Dios se mantiene siempre en el centro, y mantiene su propósito en todo momento; aun los pasajes de su palabra que parecen de menor importancia son imprescindibles para comprender la totalidad de la revelación.[11]

Inspiración verbal. «Inspiración verbal» significa que la inspiración de las Escrituras se extiende hasta las palabras mismas. Para algunos esto implica que Dios dictó las palabras y los autores las anotaron.[12] Si las palabras fueran exacta y

10. Algunos comparan las Escrituras con la encarnación, que tiene dos naturalezas, la divina y la humana, cada una distinta de la otra aunque siempre presente.

11. Si continuamos, con cierto cuidado, con la analogía de las Escrituras y la encarnación, podríamos decir que así como todo el cuerpo es indispensable, también cada parte de las Escrituras es necesaria para el funcionamiento del todo; ver 1 Co. 12.12-27.

12. La doctrina del Islam sobre el Corán sostiene que Alá dictó las palabras y que el profeta Mahoma tomó nota precisa hasta de la puntuación.

solamente las palabras de Dios, no debería existir, pues, diferencia de vocabulario, estilo ni género literario entre los distintos autores humanos, quienes transcribieron en lengua humana la revelación recibida.

Pero si una comunicación ha de tener sentido, las oraciones han de tenerlo y, a su vez, deben formarse por palabras con sentido. Según coinciden en opinar la mayoría de los eruditos modernos, la vía más segura para llegar a la interpretación correcta de un pasaje consiste en emplear todas las reglas gramaticales que —en la medida en que se ha podido establecer— rigen la escritura del autor, así como toda la información histórica disponible. Se trata de palabras. Se puede afirmar que la música o el arte «comunican» un mensaje, pero sólo se logra precisión mediante la comunicación verbal. Para garantizar la precisión verbal al comunicar su revelación, Dios debe hacerlo con precisión verbal y la inspiración debe extenderse hasta las palabras. Esto no significa que Dios haya dictado cada una de las palabras, sino más bien que su Espíritu caló la mente de los autores humanos de tal forma que escogieran de su propio vocabulario y de sus propias experiencias aquellas palabras, pensamientos y expresiones que transmitieran el mensaje de Dios con precisión. En este sentido se pueden considerar las palabras de los autores bíblicos como palabra de Dios.

3

EL CANON

CONCEPTO DE CANON

La iglesia cristiana nació con un canon en las manos.[1] La comunidad apostólica nunca conoció la falta de escritos autorizados.[2] Sus raíces en el judaísmo lo garantizaban; los escritos inspirados habían formado parte de la herencia hebrea desde el tiempo de Moisés. Es más, desde la tentación hasta la crucifixión, Jesús enmarcó su ministerio con citas del Antiguo Testamento (ver Mt. 4.4, 7, 10; 5.18; Jn. 10.35), testimonio convincente de que honraba los sagrados escritos de su herencia judía. Ni sus opositores cuestionan su lealtad a los oráculos santos. Pueden surgir serias divergencias en cuanto a la interpretación de las Escrituras, pero las controversias nunca se centran en su autoridad. Además, Jesús no sólo honra la autoridad del Antiguo Testamento, sino que se ofrece a sí mismo como su cumplimiento: «era necesario que se cumpliese todo» (Lc. 24.44). Tal como lo sugiere el sermón de Pedro sobre el profeta Joel (Hch. 2.16-21, 32s.), los escritos del Antiguo Testamento junto con las enseñanzas de Cristo constituían el canon de la iglesia el día de su nacimiento en Pentecostés.

La revelación de Dios a lo largo de los siglos se produjo por medio de una combinación de hechos y palabras. Las plagas de Egipto podrían haberse interpre-

1. El término «canon», tomado por los griegos de los semitas, quienes a su vez lo habían tomado de los sumerios, en su acepción original significaba «caña». Dado que las cañas se usaban generalmente como varas de medición, la palabra adoptó diversos significados relacionados con las medidas, entre ellos: «regla», «norma», «ley», «límite», «lista», «índice».

2. B.S. Childs considera que el desarrollo del canon como cuerpo literario autorizado está intimamente ligado a la vida de la comunidad que lo conservó: «La Palabra autorizada dio a la comunidad su forma y su contenido en obediencia al mandato divino y, de manera recíproca, el proceso por el cual los oyentes recibieron la tradición autorizada fue dándole forma a su vez a los mismos escritos por medio de un proceso histórico y teólogico de selección, colección y organización. La formación del canon no fue una posterior convalidación extrínseca de un cuerpo de escritos, sino que entrañó una serie de decisiones que afectaron profundamente la forma de los libros. Si bien es posible distinguir distintas fases en el proceso de canonización ... las primeras decisiones no difieren cualitativamente de las posteriores. Si se intenta trazar una distinción muy marcada entre escritura y canon, es probable que se pierda el elemento esencial del proceso»; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia, 1979, pp. 58s.

tado como preocupantes accidentes de la naturaleza si Moisés no hubiera aclarado su significado. El ascenso de David al trono y la toma de Jerusalén pudieron haber sido tomados por otros episodios más dentro del contexto mayor de los vaivenes políticos del Medio Oriente, si Samuel y Natán no hubieran revelado su verdadera significación. La crucifixión de Jesucristo pudo haber pasado por una de tantas ejecuciones vengativas a manos de los romanos si él mismo no hubiera revelado que ofrecería su vida en rescate por muchos.

Así se confirma que un canon de Escrituras —una colección autorizada de escritos, cuyas enseñanzas son preceptivas para los creyentes— no es un lujo que la iglesia se ha permitido. Es una necesidad que surge de la naturaleza misma del proceso de revelación divina. Dios se dio a conocer hablando y actuando en la historia. A lo largo de los siglos se aseguró de que se registraran con precisión sus palabras y la naturaleza de sus acciones y se conservaran para su pueblo. Estos testimonios escritos constituyen el canon.

FORMACION DEL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La formación del canon del Antiguo Testamento comprendió cuatro pasos íntimamente relacionados aunque no menos diferenciables: palabras pronunciadas con autoridad, documentos, colecciones de escritos y un canon establecido.

Palabras pronunciadas con autoridad. Para el pueblo de Israel, el principio de canonicidad comenzó cuando recibieron la ley por medio de Moisés en el monte Sinaí. Dios pronunció palabras duras, el pueblo se comprometió a obedecerlas y Moisés las puso por escrito (Ex. 24.3s.). Las semillas de la canonicidad ya se hallaban presentes aún antes, cuando el pueblo, al tomar cada vez mayor conciencia del papel especial que le tocaba a Israel en el plan de redención, atesoró los mandamientos y las promesas hechas a los patriarcas como palabras sagradas que servían de fuente de fuerza y consuelo.

Documentos autoritativos. En Deuteronomio 31.24-26, «acabó Moisés de escribir las palabras de esta ley en un libro» y ordenó a los levitas que lo pusieran «al lado del arca del pacto ... y esté allí por testigo contra ti».[3] La autoridad preceptiva de este libro fue confirmada a Josué: «Nunca se apartará de tu boca este libro de la ley, sino que de día y de noche meditarás en él...» (Jos. 1.8).

El redescubrimiento del libro de la ley en el año dieciocho del reinado de Josías (621 a.C.) fue un hito en el desarrollo del canon del Antiguo Testamento (2 R. 22).

3. Tanto en la Mesopotamia como en Egipto se habían desarrollado sistemas de escritura más de un milenio antes de los tiempos de Abraham. En los días de Moisés, en Canaán ya se había logrado un alto grado de refinamiento, tal como lo sugiere la literatura ugarítica de la costa siria. Los tratados hititas, que acusan cierta semejanza formal con los acuerdos pactados del Antiguo Testamento, preveían la conservación del documento por si surgiesen disputas entre las partes.

En contraste con los reyes de Egipto y Asiria, quienes solían equiparar la ley con su propia voluntad, Josías se sometió a la autoridad de los rollos, reconociendo el mandato ineludible de la ley escrita de Dios (2 R. 23.3). La esencia de la canonicidad reside en que hubo personas que oyeron y obedecieron un libro, con la certeza de que Dios les hablaba por medio de él.

Colecciones de escritos autoritativos. La división tradicional de las escrituras hebreas en Ley, Profetas y Escritos quizá señala las etapas de la formación del canon además de indicar diferencias de contenido.

Es probable que los cinco libros de Moisés, llamados también la «Ley» («Torá») o «Pentateuco», se hayan concluido básicamente con la forma actual alrededor de la época de David (1000). Es posible que alguna revisión menor haya continuado realizándose a lo largo de los siglos aproximadamente hasta el tiempo de Esdras (*ca.* 400).

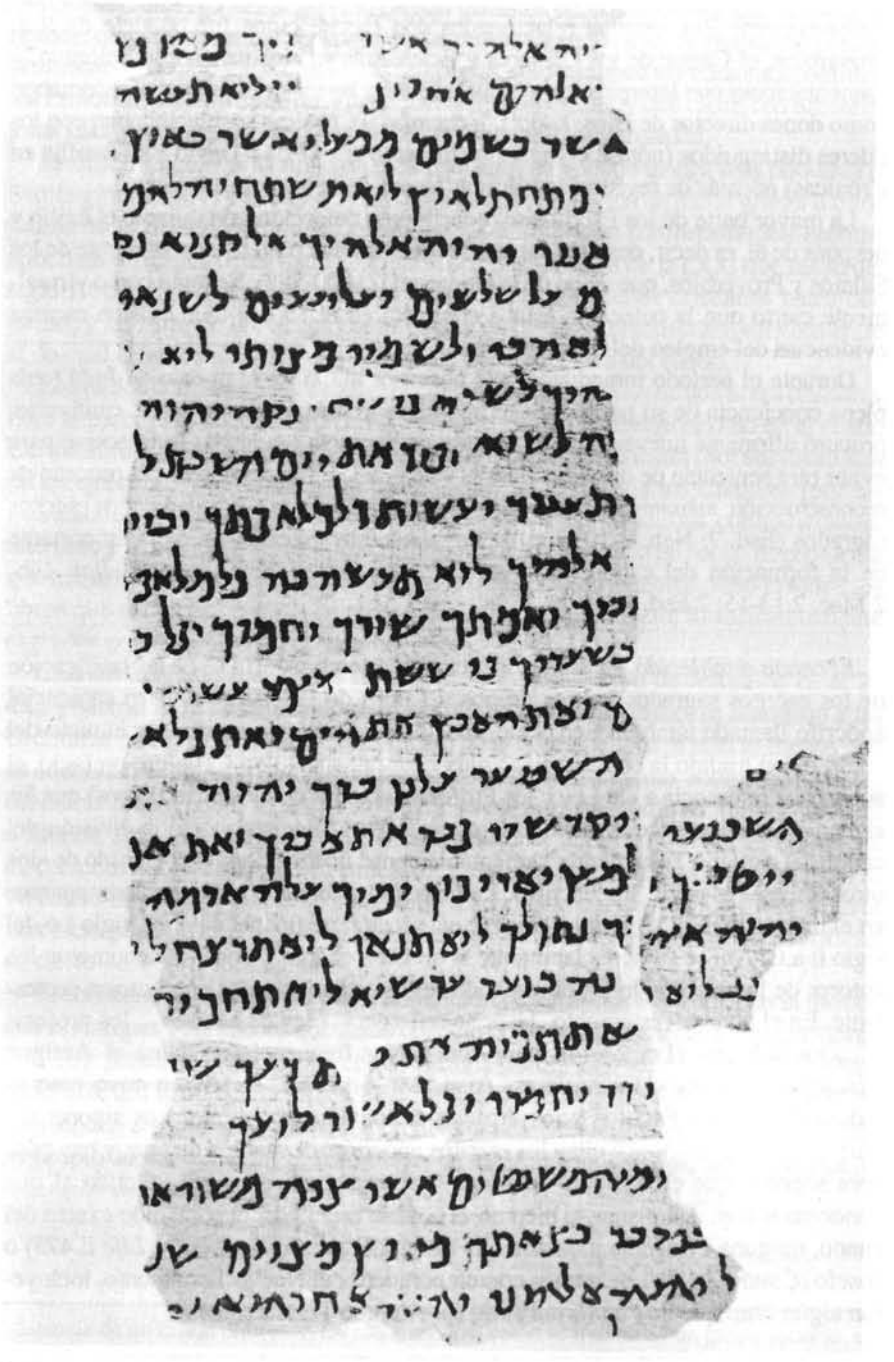
Se acostumbraba dividir a los Profetas en dos grupos, Anteriores y Posteriores. Los Profetas Anteriores son los libros históricos: Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Los Posteriores son los grandes predicadores de Israel: Isaías, Jeremías, Ezequiel y los profetas que forman el Libro de los Doce. A veces llamados «menores» por ser relativamente breves, estos doce escritos con frecuencia se reunían en un solo rollo.

La edición definitiva de los Profetas Anteriores, que relatan la historia del pacto de Israel desde la conquista de Canaán hasta el cautiverio babilónico (1250-550), no pudo haberse realizado antes del exilio. Sin embargo, las narraciones son virtualmente contemporáneas a los acontecimientos que allí se relatan.

En virtud de ser la continuación de la historia de las relaciones de Dios con Israel, los libros de los Profetas Anteriores gozaron de la aceptación y la reverencia del pueblo del pacto. Los títulos vinculados a los grandes líderes de Israel, en especial a Josué y Samuel, acentuaban su honor. Asimismo, por hablar de profetas como Elías y Eliseo, y presentar una interpretación de la historia de Israel semajante a la de los grandes profetas, su prestigio era aun mayor.

No se ha determinado con certeza cuánto tiempo después de Malaquías (450) se reunió a los Profetas Posteriores en una colección. Quizá muchos de los escritos preexílicos, como Amós, Oseas, Miqueas, Isaías, Sofonías, Jeremías, Nahum y Habacuc, ya habían sido reunidos en una colección de escritos autorizados durante la época del exilio, cuando la destrucción y el cautiverio sacudieron de tal forma al pueblo de Judá que reconocieron que Dios mismo les había hablado por medio de los profetas cuando les advirtieron del desatre.

La situación de los Escritos es aún más compleja dada la diversidad en la naturaleza de los distintos libros. Salmos, Proverbios y Job son libros poéticos y devocionales. Cinco de los libros, escritos en rollos distintos, se leían por separado en las diferentes celebraciones anuales: El Cantar de los Cantares para la Pascua; Rut en Pentecostés; Lamentaciones el noveno día del mes de Ab, el día en que Jerusalén fue destruida en el año 586; Eclesiastés en la Fiesta de los Tabernáculos; Ester en Purim. Daniel es el único profeta, y en la Biblia Hebrea los Escritos concluían con las narraciones históricas de Esdras, Nehemías y Crónicas.



Papiro Nash (siglo I o II a.C.), que contiene los Diez Mandamientos y el shema (Dt. 6.4s.). (Biblioteca de la Universidad de Cambridge)

Las razones que determinan la inclusión de estos libros son diversas. Salmos, e indirectamente Rut, estaban relacionados con David, quien fue bisnieto de Rut. Proverbios, el Cantar de los Cantares y Eclesiastés se vinculaban con Salomón, y Lamentaciones con Jeremías. La sabiduría de Job y las visiones de Daniel se tomaban como dones directos de Dios. Esdras, Nehemías y Crónicas se relacionaban con los líderes distinguidos (nótese el lugar preeminente que se da a David y su familia en Crónicas) además de registrar las últimas etapas de la historia del pacto.

La mayor parte de los Escritos se redactaron o coleccionaron durante el exilio y después de él, es decir, después del año 550, si bien hay partes, especialmente de los Salmos y Proverbios, que datan de la monarquía (1000-587). Se toma como virtualmente cierto que la colección estaba completa en el 150, si bien existen escasas evidencias del empleo del libro de Ester.

Durante el período inmediatamente posterior al exilio, el pueblo de Judá tenía plena conciencia de su pasado. Sacudido hasta lo más profundo por el cautiverio, procuró afirmarse nuevamente en su antigua herencia y a la vez fortalecerse para evitar otra sentencia de desastre. Esdras y Nehemías, figuras claves del proceso de reconstrucción, sabiamente subrayaron la importancia y la autoridad de los escritos sagrados (Esd. 7; Neh. 8-10) y es probable que hayan tenido un papel importante en la formación del canon (cf. Josefo *Contra Apión* i.8; Talmud *B. Bat.* 14b; 2 Mac. 2.13-15; 2 Esd. 14).

El canon establecido. Existen evidencias anteriores al 150 a.C. de la clasificación de los escritos sagrados en tres grupos. El libro de Eclesiástico, libro sapiencial apócrifo llamado también Ben Sirac, consta de un prefacio escrito por el nieto del autor, quien tradujo la obra al griego alrededor del año 132 a.C. En ese prefacio, el autor hace referencia a «la Ley y los Profetas» además de «los otros (libros) que les siguen». De allí parece desprenderse que aun Ben Sirac reconocía la división del canon del Antiguo Testamento. Lamentablemente, no menciona el contenido de «los otros libros», es decir, los Escritos. La principal referencia judía al canon aparece en el tratado talmúdico *Baba Bathra*, cuya sección pertinente data del siglo I o del siglo II a.C. Allí se sugiere claramente la división en tres grupos y se enumeran los autores de la mayoría de los libros; todos ellos están incluidos en el canon protestante. En el Nuevo Testamento, Jesús se refiere a «la ley de Moisés ... los profetas y ... los salmos» (Lc. 24.44), pero con mayor frecuencia se llama al Antiguo Testamento «la ley y los profetas» (p.ej., Mt. 5.17; Lc. 16.16), en cuyo caso es indudable que los Escritos y los Profetas se toman en conjunto. Los autores del Nuevo Testamento nunca citan los escritos apócrifos de manera directa, y hay base para suponer que el Antiguo Testamento utilizado por ellos era idéntico al que conocemos hoy. Asimismo, si bien no es posible establecer el contenido exacto del canon, ninguna evidencia indicaría que Filón (*On the Contemplative Life* ii.475) o Josefo (*Contra Apión* i.8), ambos contemporáneos del Nuevo Testamento, incluyeran algún libro que hoy no forme parte del Antiguo Testamento.[4]

4. En cuanto a Qumrán, ni la aparente ausencia del libro de Ester ni la presencia de fragmentos de escritos apócrifos puede usarse como evidencia fidedigna que compruebe la existencia de un canon diferente. De todos modos, como se trataba de un grupo sectario, no se pueden tomar sus ideas como normativas para el resto del judaísmo.

Naturalmente, en la antigüedad habían distintos enfoques del canon. Los samaritanos, quienes se habían separado de los judíos ya en los días de Nehemías (a450) yhabían establecido sus propios ritos religiosos, sólo tomaban el Pentateuco; omitían los Profetas, que a menudo dirigían críticas al reino del norte con capital en Samaria, y los Escritos, por estar tan vinculados con el templo de Jerusalén.

Es difícil establecer la relación existente entre la versión griega más popular (la Septuaginta o LXX) y el canon hebreo. Decir que los judíos de habla griega u otros judíos de la dispersión tenían un canon más amplio que comprendía los escritos apócrifos quizá sea demasiado simplista. Los manuscritos de la LXX, que datan del siglo IV d.C. o aun después, fueron transmitidos por manos cristianas antes que judías, y las listas de libros que comprenden los distintos manuscritos difieren entre sí, lo cual dificulta alcanzar una deducción precisa acerca del canon.

Los judíos continuaron el debate sobre el canon hasta bien entrada la era cristiana. Pero al parecer se concentraron en dilucidar si debían permanecer o no en el canon ciertos libros: Ester (en el que no se menciona a Dios), Eclesiastés (por sus estallidos de escepticismo y sugerencias de hedonismo), el Cantar de los Cantares (por las expresiones de amor apasionado), Proverbios (por las supuestas contradicciones internas) y Ezequiel (que, en opinión de algunos, contradecía la Torá). El problema que había que resolver no era si debían o no incluirse otros libros, sino si todos los libros que entonces gozaban de reconocimiento eran, en efecto, lo suficientemente sagrados como para permanecer en el canon.

Cuando los judíos perdieron su templo en la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. y vieron su fe desafiada por el surgimiento del cristianismo, se aferraron a las Escrituras en busca de seguridad y unidad, pues corría peligro ni más ni menos que su identidad religiosa. La concentración en las Escrituras dio como resultado el canon hebreo tal como se lo conoce hoy. La sede religiosa judía en Jamnia (Jabneel o Jabnia; Jos. 15.11; 2 Cr. 26.6), en el sudeste de Judá, pasó a ser el eje de las discusiones sobre el canon. El proceso exacto por el cual los rabinos llegaron al veredicto final en el 90 d.C. se ha perdido bajo el velo del tiempo. Quizá se llegó al veredicto por el consenso alcanzado en el uso corriente y no por un debate oficial en cierto «concilio de Jamnia».[5]

El consenso de los rabinos y la reafirmación de los apóstoles respaldan la idea de que el Antiguo Testamento que Jesús conoció comprendía los treinta y nueve libros que hoy poseemos. Estos presentan, de una forma que no lo hacen los libros apócrifos, los acontecimientos y el significado de la historia de la redención. Se trascienden a sí mismos, apuntan a un día y a una liberación que están más allá de su propio alcance. Según el testimonio de estos mismos libros, la historia de la redención desfila a través de sus páginas hacia un cumplimiento futuro.

5. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, tomo 1, Copenhague, 1948, pp. 20-41, presenta una útil exposición del tema.

LOS LIBROS DEUTEROCANONICOS O APOCRIFOS

Los católicos llaman «protocanónicos» a los libros que aparecen en la Biblia Hebrea y «deuterocanónicos»[6] a los demás libros y otros pasajes de los libros protocanónicos que sólo aparecen en el Antiguo Testamento Griego. Estos términos equivalen a «canónicos» y «apócrifos» según el uso protestante y judío. Tanto los libros protocanónicos como los deuterocanónicos fueron declarados inspirados y autorizados en los Concilios de Trento (1547 d.C) y Vaticano (1870).

La Biblia anglicana y otras versiones protestantes recientes incluyen los pasajes no canónicos, en un apartado inserto entre el Antiguo y el Nuevo Testamento bajo el título de «Apócrifos», que significa «ocultos». Los católicos dan a este término la definición de «ni inspirado ni auténtico»,[7] y por tanto evitan su empleo.

La posición de la Iglesia Ortodoxa Griega es menos definida. Antes de la Reforma, la tendencia era a usar todo el canon griego sin distinción. Si bien no está respaldada por ningún concilio de la iglesia, en la actualidad la diferenciación entre el primer y el segundo canon tiene reconocimiento general.[8]

El hecho de circunscribir la canonicidad a los libros de la Biblia Hebrea, de acuerdo con la enumeración de Jerónimo[9] y otros, llevó a concluir que sólo las Escrituras en idioma hebreo eran canónicas, e incluso se llegó a suponer que todas las Escrituras en hebreo eran canónicas. Pero más tarde esta idea fue descartada por Orígenes, quien señaló que 1 Macabeos no pertenecía al canon aun cuando estaba escrito en hebreo.[10]

La base última de la canonicidad no es el lenguaje en que se escribieron los libros sino el testimonio de la comunidad de creyentes que oyó la voz de Dios en los libros canónicos. Los judíos, los eruditos católicos como Jerónimo y Gregorio el Grande,

6. Términos utilizados por primera vez por Sixto de Siena en 1566; R.J. Forster, «Formation and the History of the Canon», *CCHS*, párr. 13b; J.E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies*, Nueva York, 1941, p.47.

7. Forster, *CCHS*, párr. 13b: «I.e., no es obra del autor a quien se atribuye o, si es anónimo, no corresponde a la fecha que se le asigna». En obras recientes algunos estudiosos católicos (p.ej. obras sobre Deutero-Isaías) sugieren que la definición de «ni inspirados ni auténticos» deberá modificarse.

8. La confesión del patriarca Cirilo Lucano de 1629 a favor de la diferenciación de la canonicidad tal como la expresaran los reformadores fue rechazada por sus sucesores y por el sínodo de Constantinopla y Jerusalén en 1672; cf. A. Fortesque, *The Orthodox Eastern Church*, 3a. ed., Londres, 1929, pp. 264ss. No obstante, la mayoría de los eruditos de la Iglesia Griega suscriben el canon más reducido que sólo comprende las obras protocanónicas.

9. *Prologus galeatus*, el que incluyó al principio de su traducción de la Biblia al latín (luego llamada Vulgata).

10. Eusebio, *Historia eclesiástica* vi.25. Nótese que los fragmentos hebreos de Sirac (2Q18[2QSir] = Sir. 6.14; 20.31) y Tobías (4QTob, fragmentos de un manuscrito hebreo y tres arameos) fueron hallados entre los rollos del Mar Muerto; cf. W.S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls*, Chicago, 1956, pp. 242s.

y los reformadores sólo reconocieron en los escritos del canon hebreo la autoridad que los hacía merecedores de su inclusión en el Antiguo Testamento.[11]

BIBLIA HEBREA (24)	**VERSIONES EN CASTELLANO** (39) ***Protestantes***	**VERSIONES EN CASTELLANO** (46) ***Católicas***
Torá (5)	***Ley*** (5)	***Ley*** (5)
Génesis	Génesis	Génesis
Exodo	Exodo	Exodo
Levítico	Levítico	Levítico
Números	Números	Números
Deuteronomio	Deuteronomio	Deuteronomio
Profetas (8)	***Historia*** (12)	***Historia*** (14)
Profetas Anteriores (4)	Josué	Josué
Josué	Jueces	Jueces
Jueces	Rut	Rut
1-2 Samuel	1 Samuel	(1 Reyes) 1 Samuel
1-2 Reyes	2 Samuel	(2 Reyes) 2 Samuel
Profetas Posteriores	1 Reyes	(3 Reyes) 1 Reyes
Isaías	2 Reyes	(4 Reyes) 2 Reyes
Jeremías	1 Crónicas	(1 Paralipómenos) 1 Cr.
Ezequiel	2 Crónicas	(2 Paralipómenos) 2 Cr.
Los Doce	Esdras	Esdras-Nehemías
Oseas	Nehemías	Tobías
Joel	Ester	Judith
Amós		Ester
Abdías	***Poesía*** (5)	
Jonás	Job	***Poesía y Sabiduría*** (7)
Miqueas	Salmos	Job
Nahum	Proverbios	Salmos
Habacuc	Eclesiastés	Proverbios
Sofonías	Cantares	Eclesiastés
Hageo		Cantares
Zacarías	***Profetas Mayores*** (5)	Sabiduría de Salomón
Malaquías	Isaías	Eclesiástico (Sirac)
	Jeremías	
Escritos (11)	Lamentaciones	***Literatura profética*** (20)
'Emeth (Verdad) (3)	Ezequiel	Isaías
Salmos	Daniel	Jeremías

11. Es más, parecería que Cristo y los apóstoles, por el hecho de no citar las obras deuterocanónicas les restaban autoridad. Sin embargo, este razonamiento podría extenderse a algunas de las obras protocanónicas que no se citan en el Nuevo Testamento.

Proverbios	*Profetas Menores* (12)	Lamentaciones
Job	Oseas	Baruc
Meguillot (Rollos) (5)	Joel	Ezequiel
Cantares	Amós	Daniel
Rut	Abdías	Oseas
Lamentaciones	Jonás	Joel
Eclesiastés	Miqueas	Amós
Ester	Nahum	Abdías
Daniel	Habacuc	Jonás
Esdras-Nehemías	Sofonías	Miqueas
1-2 Crónicas	Hageo	Nahum
	Zacarías	Habacuc
	Malaquías	Sofonías
		Hageo
		Zacarías
		Malaquías
		1 Macabeos
		2 Macabeos

La canonicidad y la inspiración no pueden separarse. La base última de la canonicidad es sencillamente la siguiente: si el escrito es inspirado (exhalado por Dios) es canónico. Si no es inspirado, no es canónico. A partir del Nuevo Testamento tales problemas se resuelven por las palabras de Jesús y los apóstoles, quienes ratificaron la inspiración y la autoridad del Antiguo Testamento (cf. 2 Ti. 3.16s.).

4

FORMACION DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento impreso tiene una larga historia. Producto de tiempos y lugares distantes, debió pasar por un proceso de siglos de revisión, colección, copia y traducción. Los documentos de una veintena de autores o más, que cubren *un período de casi un milenio, han sido combinados y transmitidos por manos* devotas pero falibles. ¿En qué lenguas hablaban y escribían los autores bíblicos? La Biblia de la actualidad, ¿refleja con precisión los documentos originales? ¿Qué importancia tienen las traducciones antiguas para la recuperación del significado de los pasajes oscurecidos por el descuido de los copistas? ¿Sobre qué base se escogieron los libros del Antiguo Testamento? ¿En qué medida los descubrimientos recientes, como el de los rollos del Mar Muerto, han impuesto un cambio de actitud hacia la precisión y la autoridad de la Biblia? Estas preguntas y muchas más surgen de la consideración del complejo proceso por el cual la providencia divina permitió que pasara el Antiguo Testamento hasta el presente.

LAS LENGUAS

Las dos lenguas del Antiguo Testamento, hebreo y arameo, pertenecen a la familia de lenguas «semíticas», palabra derivada del nombre Sem, uno de los hijos de Noé.[1] Al parecer los semitas originalmente provenían de la península de Arabia. Las innumerables migraciones hacia Mesopotamia, Siria, Palestina y algunas regiones del Africa dieron como resultado cambios graduales en el lenguaje y, por consiguiente, el desarrollo de lenguas distintas aunque relacionadas entre sí. Si bien toda clasificación trae aparejada alguna dificultad, puede resultar útil una agrupación geográfica como la representada en la siguiente lista:

1. No todos los descendientes de Sem hablaban lenguas semíticas. Por ejemplo, Elam y Lud hablaban lenguas no semíticas (Gn. 10.22), mientras que algunos descendientes de Cam (p.ej., Canaán, v. 6, y los hijos de Cus mencionados en el v. 7) hablaban lenguas semíticas, y no camíticas.

Semítico del Este	*Semítico del Norte*	*Semítico del Oeste*	*Semítico del Sur*
Babilónico	Arameo	Cananeo	Arabe
Asirio[2]	Amorreos	Moabita	Etíope
		Fenicio	Arabe antiguo
		Ugarítico	del sur
		Hebreo	

Los logros titánicos de los lingüistas y filólogos del siglo pasado han colocado a los eruditos de hoy en una posición mucho más favorable para interpretar las Escrituras de acuerdo con el contexto lingüístico y cultural, que la que haya gozado cualquier otra generación en la historia de la iglesia.

Hebreo. Las afinidades entre el hebreo y las demás lenguas cananeas se reconocen en el Antiguo Testamento mismo, pues uno de los nombres que se le da a este idioma es literalmente «labio de Canaán» (Is. 19.18). Las narraciones de los patriarcas de Génesis sugieren que la familia de Abraham hablaba en arameo y que los patriarcas y sus descendientes aprendieron un dialecto cananeo al establecerse en Canaán. En Génesis 31.47 Jacob dio un nombre hebreo al majano, mientras que Labán le dio un nombre arameo. De particular utilidad en la interpretación de la lengua hebrea han sido las numerosas inscripciones fenicias del tiempo de la monarquía hebrea (siglo X al VI a.C.), la piedra moabita (una excelente ilustración de la relación entre las lenguas hebrea y moabita) y las tablas ugaríticas de Ras Shamra en la costa del norte de Siria. Si bien más distante del hebreo que el fenicio y el moabita, la lengua ugarítica ha contribuido al conocimiento del hebreo y de la vida y literatura del Antiguo Testamento de forma más significativa que las otras lenguas mencionadas, tanto por la cantidad como por la calidad de su literatura. La desalentadora escasez de textos hebreos contemporáneos del Antiguo Testamento acentúa la importancia de estas lenguas afines.[3]

Sin duda los manuscritos hebreos más antiguos se escribieron utilizando el alfabeto fenicio, que se conserva en las inscripciones fenicias y moabitas antes mencionadas. Al parecer, la grafía de caracteres cuadrados reemplazó esta escritura alrededor del año 200, si bien el antiguo estilo aparece ocasionalmente en los rollos del Mar Muerto, en especial en el nombre divino Yahvéh. Los manuscritos más antiguos constaban sólo de consonantes: el lector debía añadir la pronunciación vocálica.[4]

Las vocales escritas (o puntos vocálicos) que aparecen en la Biblia hebrea impresa

2. El babilónico y el asirio se denominan en conjunto, «acadio».

3. Los documentos hebreos no bíblicos más importantes que datan de la época del Antiguo Testamento son: el calendario de Gezer, al parecer una tabla de ejercicios de un niño (*ca.* 1000); las ostracas samaritanas, unas setenta y cinco inscripciones breves sobre fragmentos de cerámica (*ca.* 750); la inscripción de Siloé, que relata la culminación de los canales de Ezequías (*ca.* 700) y las cartas de Laquis, unos cien renglones en hebreo legible (*ca.* 589).

4. En el hebreo posbíblico, las vocales se escriben encima de las consonantes o debajo de ellas, mediante un sistema de puntos y guiones.

se añadieron algún tiempo después del año 500 d.C. por los masoretas, un grupo de eruditos judíos que fijó la pronunciación del hebreo bíblico de acuerdo con su propia comprensión. Sin embargo, las traducciones más antiguas del Antiguo Testamento y la evidencia extrabíblica, tal como ciertas palabras de las cartas de Amarna,[5] sugieren que la pronunciación tradicional de los masoretas en muchos casos difiere de la lengua bíblica original. En efecto, es probable que originalmente el hebreo bíblico presentara variaciones dialécticas, luego oscurecidas por los esfuerzos masoretas de unificación.

Las palabras hebreas, así como las de las demás lenguas semíticas, por lo general se basan en una raíz de tres consonantes. Los distintos patrones vocálicos junto con la adición de prefijos y sufijos determinan el valor semántico de la palabra. Por ejemplo, algunas palabras basadas en la raíz *mlk* son: *melek*, «rey»; *malkâ*, *reina*; *malkut*, «reinado»; *mālak*, «él reinó»; *mamlākâ*, «reino».

El sistema verbal difiere en algunos aspectos del de los idiomas que nos son más familiares. Por ejemplo, consta de dos tiempos verbales, que en realidad denotan aspecto de la acción (i.e., completa o incompleta) y no especificaciones temporales (que generalmente se establecen por el contexto). La gramática hebrea tiende a ser simple y directa, especialmente en cuanto a estructura oracional. Por ejemplo, las proposiciones coordinadas son mucho más frecuentes que la subordinación.

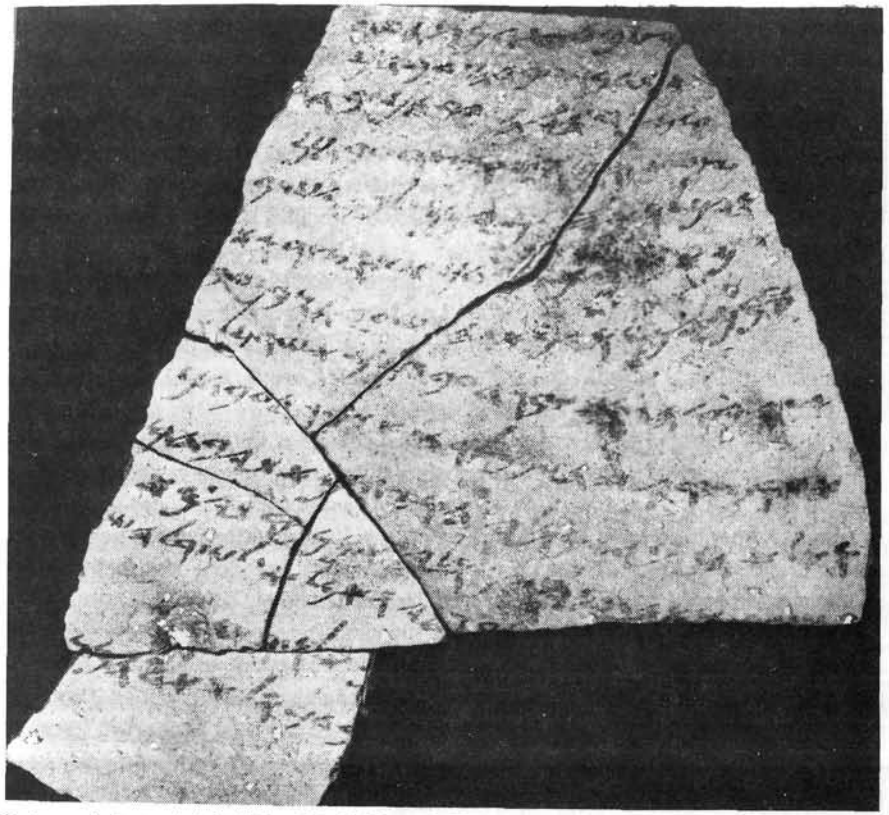
La relación entre la lengua hebrea y las formas de pensamiento distintivas del hebreo es un asunto problemático. Los lingüistas no están de acuerdo sobre la relación entre el idioma de un pueblo determinado y su visión de la realidad. ¿Podrían haberse expresado las verdades bíblicas con igual precisión en algún otro idioma? Una negación demasiado rotunda podría sugerir que sólo el conocimiento del hebreo garantiza precisión en la comprensión del significado del Antiguo Testamento. Una afirmación demasiado enfática podría minimizar el hecho de que Dios escogió registrar su revelación en esta lengua, y el Dios de la Biblia no hace nada por casualidad.[6]

Arameo. Cuando el imperio asirio comenzó su expansión hacia el oeste a mediados del siglo VIII, se adoptó el arameo como lengua oficial para la diplomacia y el comercio. En el apogeo del imperio persa (*ca.* 500) era la segunda lengua, si no la primera, de los pueblos del Cercano Oriente desde Egipto hasta Persia. Las conquistas helenizadoras de Alejandro difundieron el griego por toda esta región, aunque reemplazó al arameo sólo de manera gradual y parcial, tal como lo sugiere el Nuevo Testamento.[7]

5. Correspondencia diplomática acadia entre funcionarios de Canaán (entre otros) y sus superiores egipcios, descubiertas en Tell el-Amarna, Egipto, que datan del siglo XIV.

6. Sobre este tema, ver J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Londres, 1961.

7. Es muy probable que el arameo haya sido la lengua materna de Jesús y de la mayoría de los autores neotestamentarios (p.ej., los evangelistas, excepto Lucas); cf. Mr. 5.41; 7.34; 15.34. Compárese asimismo el empleo que Jesús hace de *Mamón* (Mt. 6.24), *Raca* (5.22), *Efata* (Mr. 7.34), *Talita cumi* (5.41), *Eloi, Eloi, ¿lama sabactani?* (15.34) y *Abba* (14.36), que al parecer reflejan el arameo original. Sobre la influencia aramea en los evangelios y los Hechos, en especial en la estructura oracional del griego, ver M. Black, *An Aramaic Approach to the*



Ostraco hebreo (siglo VII a.C.) de Yavneh Yam. (Departamento de Antigüedades de Israel)

Tinteros de escritorios de Qumrán (siglo I d.C.). (Departamento de Antigüedades de Israel)

Si bien el predominio del arameo fue relativamente tardío, tenía ya una larga historia antes de convertirse en lengua franca del Medio Oriente. Por esta razón, los eruditos han optado por una actitud más cuidadosa antes de rotular de «tardío» a un pasaje de la Biblia hebrea sobre la base de las palabras arameas que allí aparecen. De hecho, algunos estudiosos señalan el uso de una palabra aramea (la palabra traducida «repetir» en Jue. 5.11) en uno de los poemas más antiguos de la Biblia, el Cántico de Débora (*ca.* 1150).

El libro de Génesis revela la relación cercana entre los pueblos de habla hebrea y los de habla aramea (p.ej., Gn. 31.47). En medio de un oráculo contra la idolatría dirigido al pueblo de Judá, Jeremías introduce un verso en arameo de juicio contra los dioses falsos:

> Les diréis así: Los dioses que no hicieron los cielos ni la tierra, desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos. (Jer. 10.11)

Quizá haya elegido este recurso para que la condena de los dioses gentiles fuera más gráfica al censurarlos en una lengua gentil: el arameo.

Si bien los funcionarios de la corte de Judá conocían el arameo mucho antes del exilio (nótese la conversación entre la delegación de Ezequías y el Rabsaces de Asiria, *ca.* 701; 2 R. 18.17-37), muchas personas del común del pueblo lo adoptaron como lengua materna durante el cautiverio y después. De allí que los autores de Esdras y Daniel no consideraran necesario ofrecer una traducción de los largos pasajes en arameo de sus escritos.

EL TEXTO

Uno de los principales problemas de los estudiosos de la Biblia ha sido tratar de establecer con la mayor aproximación posible la forma exacta de los escritos originales (a veces denominados *autógrafos*). Tras siglos de copia y aun de revisión ha sufrido cambios de vocabulario, de expresión y quizá, de vez en cuando, del orden de los versículos o las secciones. Omisiones y adiciones pequeñas han entrado en el texto, así como errores de ortografía y de división de palabras. No sería justo acusar de irresponsables a los escribas en el manejo del texto, pero como seres humanos seguramente cometieron errores a pesar de su cuidado y diligencia. La tarea de la crítica textual es detectar esos errores y restituir los textos hebreos y arameos a la forma más aproximada posible al original.

Materiales y métodos de escritura. En el tiempo del Antiguo Testamento, el rollo era la forma más común de preservar las Escrituras.[8] Los rollos del Mar Muerto son un buen indicio de la naturaleza de los rollos antiguos y de los métodos de escritura utilizados. Fabricados de un cuero preparado cuidadosamente (pergamino), están

Gospels and Acts, 3a. ed., Londres, 1967. Ver además referencias en el cap. 51 con respecto al libro de Daniel.

8. Ver Sal. 40.7 [TM 6]; Jer. 36.2ss. (la mejor descripción de los métodos de escritura); Ez. 2.9-3.3; Zac. 5.1s.

formados por numerosos pedazos cosidos y alisados. El rollo de Isaías (1QIs[a]), por ejemplo, consta de diecisiete hojas cosidas que forman un rollo de unos siete metros de largo. El escriba se tomó el trabajo de trazar líneas horizontales y perpendiculares en el pergamino, que sirvieran de guía a los renglones y las columnas (cf. Jer. 36.23) y así favorecieran la prolijidad.

Sin embargo, es probable que los documentos bíblicos más antiguos hayan sido escritos sobre papiro, que ya se utilizaba en Egipto en el tercer milenio y se exportaba a Fenicia hacia el 1100, si no antes. El material de estos rollos se preparaba cortando las cañas de papiro y colocando una capa de caña sobre otra en ángulo recto. La goma natural del papiro actuaba como pegamento entre las tiras cruzadas de cada sección y las distintas secciones que se unían entre sí para formar un rollo. Los escribas utilizaban sólo el interior del rollo para escribir y las tiras horizontales les servían como guía. Aunque el papiro Harris mide más de treinta y cinco metros, un rollo de más de diez metros era difícil de fabricar e incómodo para manipular. Quizá se explique así en parte la extensión de algunos de los libros del Antiguo Testamento.

La escritura más formal se hacía sobre papiro, pero también se utilizaban otros materiales, por lo general, para mensajes breves: tablas de madera, cera o arcilla, y fragmentos de ollas de barro rotas (ostracas). Como el papiro es un material perecedero resulta muy poco probable que se realicen descubrimientos significativos de rollos de papiro en Israel o el Jordán, en donde, a diferencia de Egipto, el clima es demasiado húmedo para permitir su conservación. La transición del papiro al pergamino al parecer ocurrió en los últimos siglos de la era precristiana, mientras que el uso de los códices (libros) en vez de rollos se remonta al siglo I d.C. La introducción de la forma de libro facilitó mucho la circulación de las Escrituras, pues por primera vez pudo reunirse a todos los escritos en un volumen manejable.

Los instrumentos usados para escribir en la antigüedad eran muy variados y dependían del sistema de escritura empleado. La grafía cuneiforme, por ejemplo, se grababa en piedra con un cincel (en el caso de documentos permanentes o públicos) o se inscribía en tablas de arcilla con un estilo. El instrumento usado habitualmente en Israel era el estilete de caña, cuya punta probablemente se afilaba con un cortaplumas, aunque Jeremías habla de un cincel de hierro con punta de diamante (17.1), que quizá se empleaba para escribir sobre materiales más duros. La tinta que se utilizaba con los estiletes de caña se fabricaba con el hollín de las lámparas que quemaban aceite de oliva y, mucho después, con diversos polvos metálicos. La sorprendente durabilidad de la tinta no metálica se comprueba en los rollos de Qumrán y en las cartas de Laquis, de más antigua data.

Unificación del texto. Las antiguas traducciones del Antiguo Testamento y los rollos del Mar Muerto reflejan cierto grado de libertad en la forma en que los escribas copiaron y volvieron a copiar los documentos bíblicos en la era precristiana. Tanto en la escritura fenicia antigua como en el alfabeto de caracteres cuadrados existen letras que por su semejanza pueden confundirse. Es más, las evidencias demuestran que se han omitido secciones breves por *homoioteleuton* (Gr. «terminación similar»), pues el escriba debe de haber pasado con una mirada veloz de una frase a otra de terminación similar y omitido el texto intermedio. Otro error común sucedía

cuando el escriba repetía involuntariamente una letra, palabra o frase (*ditografía*) o suprimía la repetición de algo que aparecía repetido en el texto original (*haplografía*). El asunto se complica aún más pues parecería que en los manuscritos más antiguos no había espacios ni marcas que separaran a las palabras entre sí, de modo que el escriba debía hacer las divisiones a su criterio. Además, a medida que se introduciéndose las letras *yodh*, *waw* y *he* como signos vocálicos, aumentaron las probabilidades de errores de ortografía.

A veces, como en el caso del libro de Jeremías (ver cap. 31), existían simultáneamente dos ediciones distintas. Quizá un escriba asimiló al texto los comentarios y demás notas marginales de otro escriba, mientras que las omisiones textuales que el escriba luego abarrotara en el margen o entre líneas, confundidas con glosas por su sucesor, se descartaron. El prejuicio teológico fue la razón de algunos de los cambios, tales como la sustitución del elemento *ba'al* («Baal» o «señor») por *bōšeṯ* («vergüenza») en algunos nombres propios de los libros de Samuel.[9] Otro posible origen de las variaciones es la tradición oral. Algunas secciones de los diversos escritos pueden haberse transmitido oralmente en versiones algo distintas del texto escrito. En otros casos quizá se hayan preservado dos o más versiones en el texto al hacer la transcripción.[10]

Después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C., el judaísmo, amenazado por la descentralización a causa de la pérdida del templo y por la oposición cristiana en todo el mundo del Mediterráneo, tomó medidas decisivas para la unificación del texto para el estudio y la adoración. El empleo de la LXX por parte de los cristianos, versión que durante años fue muy preciada para los judíos de la diáspora, suscitó la oposición judía a ese texto y acentuó su lealtad a cada palabra del texto hebreo. Alrededor del siglo II d.C. se emprendió una magna iniciativa de crítica textual que no sólo afectó las Escrituras sino que dio como resultado la unificación de otros textos judíos, en particular, la Misná (leyes extrabíblicas) y el Talmud (colección de estas leyes con comentarios rabínicos). Una serie de frustradas sublevaciones contra Roma provocó reiteradas represalias por parte de los romanos, por lo cual muchos sabios judíos debieron huir a Babilonia, donde prosiguieron con avidez sus estudios del texto y la gramática. Durante el siglo X, el centro de estudios judíos se trasladó a Tiberias, en Galilea, donde se habían congregado numerosos escribas y rabíes poco después de la conquista musulmana de Palestina en el siglo VII.

Un importante impulsor del movimiento en favor de la unificación del texto fue el Rabí Aquiba (murió *ca.* 135 d.C.), enérgico opositor del cristianismo y meticuloso erudito de las escrituras hebreas. Los resultados exactos de los esfuerzos de Aquiba se han perdido por el paso del tiempo, pero es muy probable que haya fijado el texto que, con considerables modificaciones de detalles, ha perdurado hasta el día de hoy.

---

9. Is-boset de 2 S. 2.8 es Es-baal en 1 Cr. 8.33; Jeroboset de 2 S. 11.21 (VP) es Jerobaal en Jue. 6.32.

10. Así se explican algunas duplicaciones de los proverbios y salmos. P.ej., es bien sabido que los Salmos 14 y 53 son idénticos, salvo que en el primero se emplea el nombre divino de Yahvéh y en el segundo, Elohim. Ver también Sal. 40.13-17; 70.

Mientras que los escribas revisaban y transmitían el texto, los masoretas se aseguraban de que se preservara cuidadosamente. A partir del año 500 d.C. aproximadamente, prosiguieron la práctica de los escribas de hacer notas textuales en los márgenes del manuscrito. Contaban minuciosamente las letras, las palabras y los versículos de cada libro, y luego anotaban los resultados al final de cada libro. Esta *masora* final (lit. «tradición») comprendía reglas mnemotécnicas por medio de las cuales podía verificarse la precisión de cada copia que se hiciera del rollo. El actual sistema de pronunciación de la Biblia hebrea se atribuye a los masoretas, pues preservaron la pronunciación tradicional mediante un sistema de signos vocálicos.

En la Biblia hebrea impresa, el texto corresponde al de ben Asher, quien prosperó en Tiberias durante el siglo X.[11] Debido a este proceso de unificación, que se extendió a lo largo de un milenio, las diferencias entre los manuscritos existentes, incluidos los rollos de Qumrán, son mínimas y no afectan a las enseñanzas del Antiguo Testamento.

La práctica de la crítica textual. En el estudio del Antiguo Testamento hay pocas disciplinas que requieran tanto discernimiento como la crítica textual. A diferencia del Nuevo Testamento, para el cual los manuscritos son más abundantes y se aproximan más a la fecha de origen, el Antiguo Testamento presenta serios problemas al crítico textual. El principal es averiguar el contenido del texto anterior al intento de unificación que comenzó en los primeros siglos de la era cristiana. La escasez de manuscritos antiguos (antes del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, los manuscritos hebreos completos más antiguos eran del siglo X d.C.) y las dificultades que causaron las palabras hebreas oscuras a los antiguos traductores al griego, sirio y latín, a menudo, frustraron los esfuerzos en este sentido. Si bien estas y otras traducciones ofrecen una ayuda considerable para descubrir el texto hebreo original, en ciertos casos tienen deficiencias precisamente en los lugares en que más ayuda haría falta para descifrar un pasaje oscuro. En otras palabras, los traductores antiguos a veces estaban tan desconcertados con el texto del Antiguo Testamento como sus colegas modernos.

Frente a estas dificultades, ¿cómo recupera el crítico textual la lectura original en las partes en que los manuscritos hebreos o las traducciones antiguas presentan lecturas diversas o cuando el TM mismo es oscuro? Una regla básica de aceptación general entre los eruditos contemporáneos es «ceñirse al TM excepto cuando no tiene sentido o hay evidencias abrumadoras que indican otra interpretación».[12] En todo momento se debe dar por sentado que lo escrito originalmente por el autor de un pasaje dado tenía sentido. Luego de haber usado todos los recursos disponibles para

11. R. Kittel, *Biblia Hebraica* (la revisión de K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1968-1977) reproduce con precisión el texto de ben Asher, si bien las lecturas alternativas que ofrece dentro del material de crítica textual no siempre son precisas y las enmiendas sugeridas no siempre han sido opciones felices; ver B.J. Roberts, «The Textual Transmission of the Old Testament», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., Oxford, 1979, pp. 1-30.

12. Esto concuerda con lo que A. Bentzen llama «la moderna evaluación más elevada del Texto Masorético»; *Introduction* 1, p. 96.

la comprensión del TM tal como aparece, pero aún sin éxito, se deberá examinar la evidencia de otros manuscritos y las versiones antiguas.

Sin embargo, no todas las versiones tienen el mismo valor. Una versión derivada de otra (a veces llamada versión «secundaria» o «hija») no tiene la misma autoridad que las versiones primarias basadas en el texto hebreo. Es más, cada versión tiene sus propios problemas textuales; algunas partes quizá hayan sido traducidas con mayor precisión o se basen en manuscritos más confiables. Cuando se presentan varias lecturas razonables puede emplearse una serie de reglas empíricas. En primer término, por lo general, ha de preferirse la interpretación más difícil, pues los escribas y traductores solían simplificar los pasajes intrincados. Asimismo, a menudo será preferible la lectura más breve, pues los copistas eran más propensos a agregar glosas al texto, que a omitir frases u oraciones auténticas. El tercer principio, que es de suma importancia, consiste en aceptar como auténtica la versión que mejor responda a todas las demás. Solamente después de que todos los esfuerzos por restablecer el texto sobre la base de la evidencia de las lecturas diversas hayan conducido a un callejón sin salida, se justifica adivinar lo que el texto debe de haber dicho. Aun así, se deberá reconocer el carácter tentativo de estas conjeturas. Felizmente, ha quedado atrás la época en que los eruditos bíblicos enmendaban el texto sin piedad ni miramientos. Cada vez más, la consigna es andar con cuidado. Se adoptan lecturas y se sugieren enmiendas exclusivamente sobre la base de un minucioso análisis textual y lingüístico.

Cabe aquí una confirmación. En ningún momento se pone en duda la enseñanza básica del Antiguo Testamento. Los lectores de los diversos textos hebreos y de las versiones antiguas escucharon la palabra de Dios y respondieron tal como los lectores modernos responden a las traducciones. El significado exacto de algunas palabras es dudoso (varios centenares de palabras hebreas son difíciles de definir con certeza porque sólo aparecen una o dos veces en la Biblia) y en muchos pasajes la forma exacta del texto hebreo es discutible. No obstante, los eruditos bíblicos han logrado reconstruir el significado probable de la mayoría de los pasajes difíciles y se ha llegado a comprender el mensaje de virtualmente todas las secciones del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento que Dios ha considerado digno de preservarse es confiable como palabra suya verdadera y auténtica.

VERSIONES ANTIGUAS

La expresión «versiones antiguas» se refiere a una serie de traducciones del Antiguo Testamento que datan de fines de la era precristiana y comienzos de la era cristiana. Debido a la escasez de manuscritos hebreos antiguos estas versiones resultan testimonios sumamente importantes de las tradiciones textuales y no ha de subestimarse el papel que les cupo en la propagación tanto de la fe judía como de la fe cristiana.

El pentateuco samaritano. La tensión incipiente entre los samaritanos que se infiltraron en Judá durante el exilio y los judíos que regresaron a su hogar luego del

edicto de Ciro (*ca.* 538) estalló en el tiempo de Esdras y Nehemías (entre el 450 y el 400). Estas antiguas hostilidades, que provenían ya de antes del período de desintegración en tiempos de Jeroboam (*ca.* 931), se mantuvieron encendidas y aún permanecían latentes en el tiempo del Nuevo Testamento (cf. Jn. 4.7-42). Si bien no se conocen con precisión los detalles de la ruptura final, sin duda hacia *ca.* 350 ya se había producido la escisión completa entre judíos y samaritanos. El hecho de que los Hagiógrafos (o los Escritos, la tercera sección de la Biblia hebrea) estaban compilándose durante la época de conflicto y que los escritos proféticos incluían frecuentes críticas al reino del norte con capital en Samaria, sin duda contribuyó a limitar el canon samaritano al Pentateuco.

Sin ser una versión propiamente dicha, el Pentateuco Samaritano (que aún se conserva en la pequeña comunidad de Nablus, cerca de la antigua Siquem) mantiene una forma antigua e independiente del texto hebreo. En la mayoría de los casi seis mil casos en que difiere del TM es por cuestiones ortográficas y gramaticales. Tanto judíos como samaritanos quizá introdujeron ligeras variaciones en el texto para refutar los argumentos de los opositores. Por ejemplo, en Deuteronomio 27.4, el término *Ebal* del TM, en el texto samaritano pasa a ser *Gerizim*, el monte sagrado de Samaria; cf. Jn. 4.20. Asimismo, en más de una veintena de pasajes de Deuteronomio (p.ej., 12.5, 11, 14, 18; 14.23-25), «el lugar que Jehová vuestro Dios *escogiere*» del TM se reemplaza por «*ha escogido*» a fin de probar que el monte sagrado es Gerizim y no Sion (que cayó en manos de Israel mucho después, en tiempos de David).

Si bien no ha sobrevivido ninguna edición crítica muy exacta, el texto samaritano es sumamente valioso para confirmar determinadas lecturas de las versiones antiguas, en particular, la LXX, con la cual concuerda en contraste con el TM en alrededor de dos mil casos, muchos de los cuales son correcciones de ortografía. Por ejemplo, en Génesis 10.4 *Dodanim* en el TM debería ser *Rodanim*; cf. LXX y1 Cr. 1.7 VP. En Génesis 22.13 el texto del TM *y he aquí a sus espaldas un carnero* debería ser *y he aquí un carnero*; cf. LXX. Estas modificaciones consisten en el cambio dentro de una palabra hebrea de *r* por *d*, letras que se asemejan mucho tanto en la escritura fenicia como en la de caracteres cuadrados. Otras consisten en la omisión de una palabra. Por ejemplo, Génesis 15.21 probablemente debería leerse como en la LXX: «los gergeseos, *los heveos* y los jebuseos». A veces se ha omitido una frase íntegra en el TM y se la puede restituir apelando al texto samaritano y a la LXX, como, por ejemplo, las palabras de Caín en Génesis 4.8: «Salgamos al campo».[13]

Los tárgumes arameos. Debido al avance del arameo como lengua oral en lugar del hebreo luego del regreso del exilio, fue necesario acompañar la lectura en la sinagoga con una traducción aramea. Orales en su origen, los tárgumes quizá comenzaron a adoptar la forma escrita poco antes de la era cristiana. Su historia es difícil de reconstruir, pero los principales problemas que impiden el uso de los

13. Ver R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, ed. rev., Nueva York, 1948, p. 103.

tárgumes escritos en los estudios textuales son la falta de buenas ediciones críticas y el hecho de que a veces se convierten en paráfrasis o comentarios en vez de ser traducciones.[14]

La traducción más importante y más fiel es el Tárgum de Onquelos,[15] la versión oficial del Pentateuco para la sinagoga. De cierta utilidad en la crítica textual para corroborar otras versiones, Onquelos es más importante como testimonio de la actitud judía hacia el Antiguo Testamento. Su larga historia —algunos pasajes datan de comienzos de la era cristiana y la revisión definitiva, de la Babilonia de los siglos IV o V d.C.— ha hecho posible la introducción de breves comentarios o glosas de interpretación, que echan luz sobre el crecimiento del judaísmo, aunque son de poco valor en lo referente a la crítica textual.

En contraste con el Tárgum de Onquelos se halla el Tárgum de Jerusalén, escrito en un dialecto arameo y concluido alrededor del siglo VII d.C. Aunque presenta algún material más antiguo, las traducciones están atestadas de tradiciones judías e instrucciones legales, por lo que resulta de mayor interés al estudiante del judaísmo que al crítico textual.[16]

La traducción aramea oficial de los profetas, el Tárgum de Jonatán[17] se efectuó en Babilonia alrededor del siglo V d.C., después de pasar por una revisión palestina. El texto es más libre que el de Onquelos, especialmente en los Profetas Posteriores y es probable que no gozara de tanto prestigio en el judaísmo.

Los tárgumes de los Escritos son numerosos y diversos. La mayoría son paráfrasis en vez de traducciones. Además, su utilidad en los estudios textuales se ve reducida por datar de una época demasiado tardía (siglo VII d.C. y aun después).

Los samaritanos también elaboraron un tárgum de su Pentateuco. Se conserva en diferentes formas sin que se haya descubierto aún una edición oficial; éstas reflejan la fluidez textual de los antiguos tárgumes que antecedieron al texto oficial y la libertad con que a veces los traductores trataban el texto bíblico.

La Septuaginta (LXX). La historia de la LXX no sólo se ha perdido por el tiempo, sino que también está empañada por leyendas judías y cristianas que realzan su origen milagroso. Según estas leyendas, los traductores trabajaron por separado y,

14. En el presente, A. Sperber, ed., *The Bible in Aramaic*, 4 vols., Leiden, 1959-1973, cubre la falta de un texto crítico confiable.

15. Al parecer una deformación babilónica de «Aquila», nombre que también honra una versión griega antigua de la Biblia.

16. Dos tárgumes antiguos hallados sólo en forma fragmentaria, el Tárgum Palestino sobre el Pentateuco y el Tárgum Jerusalén II (o Tárgum Fragmento), confirman la naturaleza didáctica e interpretativa de los tárgumes, pues contienen una abundante cantidad de comentarios extrabíblicos.

17. La tradición judía atribuye este tárgum a Jonatán ben Uziel, discípulo del famoso rabí Hillel en el siglo I d.C. En cambio, algunos eruditos modernos asocian el nombre con su equivalente griego, «Teodoción», nombre de quien fuera responsable de una de las versiones griegas. Sin embargo, no se puede considerar que los textos oficiales de los tárgumes sean la obra de individuos, sino más bien de grupos de eruditos que recopilaban las tradiciones targúmicas conocidas.

sin embargo, lograron traducciones que concordaban palabra por palabra. La LXX recibe su nombre de la cantidad de traductores que, según la tradición, fueron responsables del trabajo (lat. *septuaginta*, «setenta», de allí LXX). Al parecer se originó en la comunidad judía de Alejandría entre los años 250 y 100 a.C. Su desarrollo ha sido comparado con el de los targumes: se realizaron diversas traducciones extraoficiales a medida que surgió la necesidad, y el texto pasó por cierto grado de unificación a comienzos de la era cristiana,[18] época en que la iglesia la adoptó como versión autorizada del Antiguo Testamento.

La LXX presenta una considerable diversidad en cuanto a perspectivas teológicas y al grado de literalidad, por lo cual no puede aceptarse sin previa consideración. No obstante, es de suma significación para los estudios textuales, pues presenta una forma del texto hebreo previa a la unificación que se produjo a comienzos de la era cristiana. Junto con el Pentateuco Samaritano y los manuscritos del Mar Muerto, es el testimonio más valioso de la forma premasorética del texto hebreo.

Otras versiones griegas. A medida que los cristianos comenzaron a adoptar la LXX, las comunidades judías de la diáspora se volcaron a las demás traducciones griegas. A principios del siglo II d.C., Aquila, un gentil convertido al judaísmo que probablemente fuera discípulo del rabí Aquiba, realizó una versión acartonada, estrictamente aferrada al texto, que, por lo tanto, fue de rápida y ávida aceptación entre muchos judíos. Lamentablemente, sólo se conservan fragmentos de su obra.

Hacia fines del mismo siglo, Teodoción, al parecer otro prosélito, revisó una traducción anterior y logró una versión que ganó más popularidad entre los cristianos que entre los judíos. Aparte de la traducción de Daniel, que ha reemplazado virtualmente a la LXX, sólo quedan algunos fragmentos. Estas obras, así como la traducción de Símaco de superior calidad, se conocen por medio de los fragmentos que se conservan de la Hexapla de Orígenes (*ca.* 220 d.C.), un esfuerzo monumental de crítica textual que ofrece un registro cuidadoso del texto hebreo junto con diversas versiones en columnas paralelas para su comparación.

Versión siríaca. Generalmente conocida como Peshita (o Peshito, en el sentido de «simple», i.e., la versión aceptada de la gente «común»), la traducción al siríaco (dialecto arameo) al parecer se realizó en los primeros siglos de la era cristiana. Varias consideraciones reducen su valor textual. En primer lugar, ciertas partes del Pentateuco aparentemente se derivan del Targum Palestino. Además, se reconoce la influencia de la LXX en algunos pasajes, de modo que la concordancia de ambos textos puede tomarse en algunos casos como un mismo testimonio de una interpretación antigua. La aparición relativamente reciente de una edición crítica[19] contribuirá a la evaluación del aporte de la Peshita a los estudios del Antiguo Testamento.

18. P. Kahle, *The Cairo Genizah*, 2a. ed., Londres, 1959; Kahle y otros (p.ej., Bentzen, *Introduction* 1, pp. 80-85; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, trad. E.F. Rhodes, Grand Rapids, 1979) mantienen esta teoría, mientras que H.S. Gehman, «Septuaginta», TCERK 2.1015-17; y H.M. Orlinsky «On the Present State of Proto-Septuagint Studies», *JAOS* 61, 1941, pp. 81-91, defienden la teoría de la LXX arquetípica u original que fue adoptando diferentes formas por medio de la copia y la revisión editorial.

Versiones latinas. En un principio las traducciones latinas no eran necesarias en Roma (pues allí los estudiosos empleaban el griego) sino en Africa del Norte y en el sur de la Galia. Basadas en la LXX, las antiguas versiones latinas (*ca.* 150 d.C.) son más valiosas como testimonio del texto griego que como instrumentos para esclarecer el hebreo. El conocimiento de la tradición latina antigua se limita a las citas de los Padres de la Iglesia, a algunos libros litúrgicos y a manuscritos breves.[20]

La diversidad de traducciones latinas antiguas planteó a la Iglesia Latina el problema de qué texto emplear para la liturgia y el debate teológico. El papa Dámaso I (*ca.* 382 d.C.) encomendó a Jerónimo, un estudioso muy capaz, la elaboración de una versión autorizada. Una parte importante de la traducción de Jerónimo se basa en el texto hebreo, aunque tiene otras secciones, en particular los Salmos, que responden a las versiones griegas. El empleo que hizo del texto hebreo despertó sospechas por un tiempo, incluso de su amigo Agustín, pero eran infundadas. Jerónimo trabajó con cuidado y para los pasajes confusos apeló a la LXX, a Aquila, Teodoción y Símaco, así como a la Versión Antigua Latina.

El origen mixto de la «Vulgata» («popular» o «aceptada por la gente común») de Jerónimo limita su utilidad para la crítica textual, ya que las desviaciones del TM pueden reflejar la influencia de las traducciones griegas y latinas y no necesariamente la de la tradición premasorética. Es más, como pasaron siglos antes que la versión de Jerónimo fuera autorizada (la autorización oficial se produjo en el Concilio de Trento en 1546), estuvo sujeta a modificaciones editoriales influidas por las otras traducciones latinas. El uso de la Vulgata —que aún se mantiene como versión católica autorizada—[21], de acuerdo con lo dicho, para corregir el TM requiere sumo cuidado.

Otras versiones secundarias. Las demás traducciones del Antiguo Testamento resultan importantes pruebas de la amplia propagación del cristianismo y del celo de los misioneros por transmitir la palabra de Dios en el idioma vernáculo. Todas estas versiones secundarias son más valiosas para la reconstrucción de la historia de los textos en los que se basan, que para la corrección del texto hebreo.

Basadas en la LXX, las traducciones coptas se realizaron alrededor de los siglos III y IV d.C. para la población campesina de Egipto. Si bien su escritura emplea una forma del alfabeto griego y toma prestadas muchas palabras del griego, el copto es el último estadio de la lengua egipcia. La diversidad de dialectos hizo necesarias varias traducciones, en especial al sahídico («Del alto», i.e., del sur de Egipto), al

19. P.A.H. de Boer, ed., *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem*, tomo 1, Leiden, 1972.

20. Una edición moderna de los textos latinos antiguos está en ejecución; B. Fischer, ed., *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel*, Freiburg, 1949-.

21. No obstante, los eruditos católicos modernos estudian con avidez y muy buenos resultados las Escrituras en hebreo, arameo y griego; la BJ es prueba de ello.

ajmímico y al bohaírico («Del bajo», i.e., del norte de Egipto). Muchos manuscritos del siglo IV y aun del siglo III se han preservado gracias al clima seco de Egipto.

En cambio, los manuscritos de las traducciones etíopes datan del siglo XIII en adelante, aunque es probable que la traducción haya comenzado hacia fines del siglo IV. La mayoría de los manuscritos existentes se derivan de la LXX pero han sido modificados por influencia de las versiones árabes medievales. A excepción de algunos libros o secciones individuales, no existe ninguna edición crítica confiable.

Las versiones armenia y árabe son posteriores. La armenia data del siglo V y al parecer se basa en la Peshita y la LXX. Más que una traducción oficial, la árabe surgió en Egipto, Babilonia y Palestina en una proliferación de versiones derivadas de un conjunto variado de versiones disponibles: la hebrea o samaritana, la LXX, la Peshita y la copta. La más antigua quizá sea preislámica (*ca.* 600 d.C.), pero las demás son de varios siglos más tarde.[22]

22. Sobre otras versiones, p.ej., gótica, georgiana, eslava antigua, anglosajona, consultar *TCERK* y J.D. Douglas, ed., *The New International Dictionary of the Christian Church*, Grand Rapids, 1974.

5

GEOGRAFIA

La cantidad de nombres geográficos que aparecen en el Antiguo Testamento —centenares de nombres de ciudades y países, montañas y valles, ríos y mares, y demás accidentes geográficos—[1] lo distinguen del resto de la literatura religiosa. Según la Biblia, la revelación de Dios se llevó a cabo en el espacio y en el tiempo y, por lo tanto, una correcta interpretación requerirá prestar atención a los datos geográficos e históricos del texto.

EL MUNDO BIBLICO

Aquella región en la que convergen Europa, Asia y Africa se caracteriza por diversos rasgos físico-geográficos significativos. Desde el Océano Atlántico hasta el sudeste asiático se extiende una cadena montañosa casi continua: las cordilleras de los Pirineos, los Balcanes, el Cáucaso, los montes Elburz, Hindu Kush y el Himalaya. Al retener los vientos fríos, estas montañas otorgaron a las tierras del sur un clima favorable para el desarrollo de las civilizaciones en los tiempos antiguos. Asimismo contenían las invasiones del norte. En el sur también existe un límite natural, que es básicamente desértico (los desiertos del Sahara, de Siria y de Arabia). Además de servir de barrera contra la invasión desde el sur, juntamente con los límites naturales del norte mantenía dentro de la región a los pueblos que habitaban entre las montañas y el desierto. En consecuencia, el mundo del Mediterráneo, la región mesopotámica, las estribaciones de la meseta iraní y el valle del río Indo se convirtieron en «la cuna de la civilización», la zona en la cual el hombre progresó y dejó de ser un cazador y pescador salvaje para convertirse en un productor de alimentos, un hombre civilizado. Una vez que pudo permanecer en su tierra y producir alimentos, el hombre pudo aplicar sus energías en el cultivo de las artes, las artesanías y los oficios: construir ciudades, dedicarse a la alfarería, crear instrumentos musicales, descubrir procesos para la metalurgia, inventar la escritura, y desarrollar todas las demás facetas que componen el amplio concepto de «civilización».[2]

1. En la Biblia se registran alrededor de seiscientos nombres geográficos del oeste del Jordán; J.M. Houston, «Palestine», *IBD*, p. 1138.

2. Los antropólogos aún continúan debatiendo acerca de la ubicación geográfica de la «revolución neolítica». Muchos sitúan su origen en las estribaciones de los montes Zagros,

La región que se extiende entre las montañas y los desiertos puede ser llamada el «mundo bíblico» (ver mapa). Todos los acontecimientos registrados en la Biblia se desarrollaron en esa región o bien tuvieron como protagonistas a los pueblos de la región.[3] Los personajes centrales del Antiguo Testamento vivían principalmente en Palestina, pero en determinados momentos estuvieron en la Mesopotamia y en Egipto. Cada tanto aparecen en la historia otros pueblos de Persia, Arabia del Sur, Etiopía (Cus, quizá Nubia), Asia Menor, las islas del Mediterráneo (Chipre y Creta), Grecia y otras regiones.

PALESTINA

El nombre. A principios del siglo XII a.C., algunos «pueblos del mar» de algún lugar cercano a Creta o Grecia intentaron invadir Egipto. Ante el fracaso de este

entre la Mesopotamia y la meseta iraní; otros la ubican en el Africa. La evidencia disponible favorece la primera posibilidad.

3. P.ej., en la «lista de naciones» de Gn. 10 se enumera a los descendientes de Noé, que comúnmente se consideran como todos los pueblos existentes en el mundo después del diluvio. Sin embargo, todos los nombres que se pueden identificar con certeza se refieren a alguna nación o tribu que habitaba el «mundo bíblico». No se menciona a ningún pueblo europeo, asiático ni africano que habitara más allá de estos límites. No obstante, con la expansión hacia el oeste en la época veterotestamentaria, el mundo bíblico de hecho se extendió hasta abarcar la mayor parte del territorio mencionado.

intento, algunos, entre los que se contaba un pueblo llamado «filisteo»,[4] desembarcaron en la costa sur de Palestina. En el siglo V Herodoto, el «padre de la historia», se refiere a la región como «Siria Filistea»[5] y posteriormente los griegos trazan la diferenciación entre «Siria Filistea» y «Celesiria».[6] De la palabra griega *Palaistina* se derivó la palabra latina *Palestina.*

El nombre Palestina, que sólo comenzó a emplearse después del siglo V a.C., no aparece en el Antiguo Testamento. En cambio, a menudo se la denomina «la tierra de Canaán», dado que sus principales habitantes eran los cananeos.[7] También se la conoce como «la tierra prometida», por la promesa que Dios hizo a Abraham (Gn. 17.7s.) y que reiteró a sus descendientes. Luego de la ocupación israelita, se la denomina «Israel» o «la tierra de Israel» (1 S. 13.19, etc.). La expresión «Tierra Santa» (cf. Zac. 2.12) se popularizó en la Edad Media.

Extensión y significado. En el uso popular, Palestina se refiere a la tierra que va desde Dan hasta Beerseba (Jue. 20.1, etc.). Este territorio se extiende desde la ladera sur del monte Hermón hasta la orilla del desierto del sur (el Neguev); limita al oeste con el Mar Mediterráneo o (Mar Occidental) y al este con el valle del Jordán. En el tiempo de los griegos y romanos, el término incluía el territorio que se extiende al este del Jordán o Transjordania.[8]

La «promesa» de Dios a Abraham abarcaba mucho más que Palestina. En Génesis 17.8 se menciona simplemente «toda la tierra de Canaán», pero en otros lugares la tierra se extiende hacia el norte hasta «la entrada de Hamat» (en la Siria moderna) y hacia el sur «hasta el torrente de Egipto» (Wâdī[9] el-'Arîsh al norte del Sinaí; cf. Nm. 34.1-12).[10] En el tiempo de David y Salomón, Israel alcanzó su extensión máxima, pues ocupaba la mayor parte del territorio mencionado, además de buena parte de Transjordania, aunque esa tierra no se incluía en la promesa (Nm. 34.12).

4. En el octavo año de Ramsés III (*ca.* 1190 a.C.), se registra que el faraón repelió una invasión de pueblos del mar, y se menciona a los *prst* (filisteos) y a cuatro pueblos más.

5. Herodoto i.105, en *tē Palaistinē Surię.*

6. En sentido estricto, el valle entre el Líbano y el Antilíbano. No obstante, el nombre se empleaba con referencia a diversos lugares de la región que se extendía más allá de Palestina, hasta el Eufrates, que incluía Damasco, partes de Transjordania y aun Escitópolis (Betsán). Cf. Josefo *Ant.* xiii. 13.2, párr. 355.

7. En las cartas de Amarna (EA 8.17; 137.76; etc.) la región es llamada *kinaḫni* o *kinaḫḫi*, que muy probablemente sea análoga a la palabra hebrea que se traduce «Canaán». Las evidencias del dialecto de Nuzi sugieren que el significado podría ser «púrpura»; en ese caso, tendría el mismo origen que el nombre griego de «Fenicia», que proviene de la tintura extraída del múrice, molusco que se obtenía en la costa de Palestina.

8. En el Nuevo Testamento no se emplea el término «Palestina». Transjordania recibe el nombre de «Perea», que tiene aproximadamente el mismo sentido (en griego significa «[la tierra] del otro lado»); a veces la tierra «de este lado» se llama «Cisjordania». En esta exposición haremos distinción entre Palestina y Transjordania.

9. Vaguada que permanece seca excepto en la temporada de lluvia.

10. No nos referimos aquí al estado moderno de Israel. Sobre los lugares mencionados en Nm. 34, ver Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 2a. ed., Filadelfia, 1979, pp. 69s.

El río Jordán cuando serpentea a través de la llanura inundable del Zor, el oasis selvático a lo largo de sus orillas. (A.D. Baly)

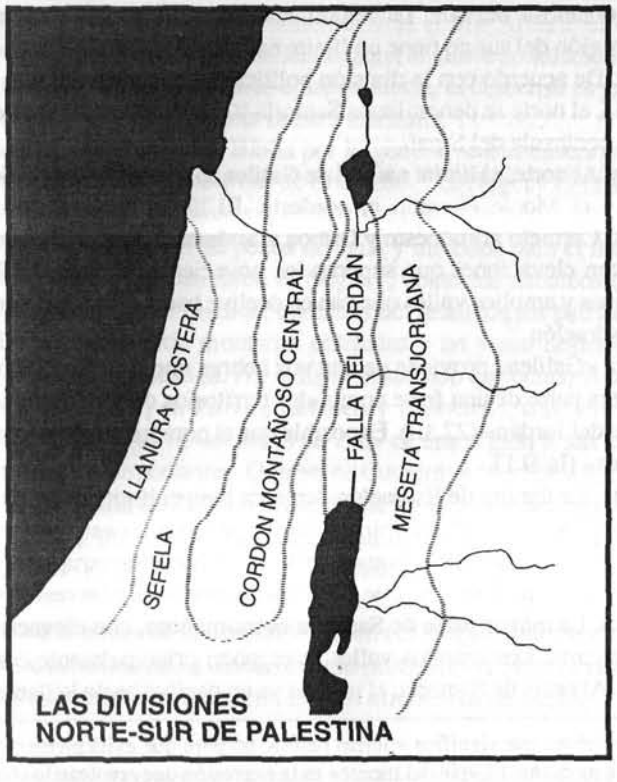
J.H. Breasted denominó «medialuna fértil» a la franja de tierra cultivable colindante del desierto de Siria, que comprende las tierras del sistema mesopotámico Eufrates-Tigris y de la costa oriental del Mediterráneo (el Levante). En el extremo sudoeste abarca Palestina y se extiende hasta el valle del Nilo (ver mapa).

Mucho tiempo antes de que existieran los registros históricos, a juzgar por los objetos naturales y por los implementos hechos por la mano del hombre que se hallaron a cientos y miles de kilómetros de su lugar de origen, la gente iba y venía vía Palestina, «el puente terrestre de la historia» que conectaba Europa, Asia y Africa. Mercaderes, migrantes, peregrinos y soldados transitaron los caminos y cruzaron los ríos de ese territorio. Dios escogió aquellas tierras para Abraham y sus descendientes, y además allí manifestó la mayor parte de su revelación redentora.

Divisiones norte-sur. Las divisiones políticas varían con relativa rapidez, pero los accidentes físicos permanecen casi intactos durante milenios. Palestina forma parte de una formación terrestre que abarca varios centenares de kilómetros del Levante. D. Baly ha propuesto de manera convincente que la estructura geológica de esta región del Levante se extiende fundamentalmente en dirección nordeste-

sudoeste,[11] pero aquí resulta más importante señalar los accidentes más obvios con dirección norte-sur. Los cinco accidentes, que se observan claramente en la mayor parte del Levante, son los siguientes de oeste a este: la llanura marítima, la cordillera occidental (en Palestina, la cordillera «central»), el sistema del valle de fractura, la cordillera o altiplanicie oriental y el desierto.

Palestina se ensancha considerablemente (en dirección este-oeste) en el extremo sur de su territorio,[12] y por lo tanto puede existir alguna variación de esta distribución general. La llanura marítima es angosta en el norte y desaparece a la altura de la escalera de Tiro (la actual frontera libanesa-israelí) y del pie del Monte Carmelo. En el extremo sur, la llanura marítima se dilata. Por consiguiente, esta llanura costera ha sido dividida en regiones, conocidas en tiempos del Antiguo Testamento como llanura de Aser (entre la escalera de Tiro y el Monte Carmelo), la llanura de Sarón (al sur del Carmelo hasta Jope o Tel Aviv) y la llanura Filistea (al sur hasta Gaza). Entre los pocos puertos naturales de la llanura de la costa de Palestina, Aco (Acre), Dor y Jope eran los principales en la antigüedad. Una importante ruta norte-sur corría



11. *Geography of the Bible*, 2a. ed., Nueva York, 1974, pp. 28-41.

12. En el extremo norte, Palestina mide, entre el mar y el Alto Jordán, alrededor de 52 km; en el extremo sur, de Gaza a Sodoma, alrededor de 105 km.

paralela a la costa a varios kilómetros tierra adentro, debido a los pantanos y dunas característicos de la llanura marítima.

Al sur, entre la llanura de la costa y la cordillera se extiende una región baja amplia y fértil, la Sefela.[13] En el tiempo de los jueces y a comienzos de la monarquía, esta región era el foco de una guerra casi constante entre los israelitas (de las montañas) y los filisteos (de la llanura marítima).

La cordillera occidental (que en Palestina más específicamente se llama «central») constituye la columna vertebral de la región. Se interrumpe sólo en la llanura de Jezreel (Esdraelón)[14] en la Baja Galilea, donde una estribación de la cadena central se proyecta en dirección noroeste hacia el mar y forma la cordillera del Carmelo. El camino troncal paralelo a la costa se internaba por el sur del Carmelo, recorría el estrecho paso de Wâdī 'Ara bordeando Meguido, cruzaba el valle de Jezreel, atravesaba la Baja Galilea y finalmente llegaba a Damasco. A esta sección de la ruta se la llamaba «el camino del mar» (*Via Maris*; cf. Is. 9.1). Existía un camino norte-sur más corto pero más intrincado que recorría la cadena central serpenteando por los valles entre los picos montañosos.

La llanura de Esdraelón marca una separación clara entre las colinas del norte y la región montañosa del sur. La región norteña generalmente se conoce como Galilea. La región del sur no tiene un límite natural bien definido antes de la estepa o el Neguev. De acuerdo con la división política del territorio durante la época del reino israelita, el norte se denominaba Samaria y el sur, Judea. Al sur del Neguev se encuentra la península del Sinaí.

1) Galilea. Al norte, el límite natural de Galilea lo forman el cañón del Río Litani al noroeste y el Monte Hermón al nordeste. El límite sur está formado por la cordillera del Carmelo al sudoeste y Gilboa al sudeste. La Alta Galilea, al norte, es montañosa con elevaciones que superan los novecientos metros. La Baja Galilea presenta colinas y amplios valles que van en declive hacia el sur para formar la vasta llanura de Esdraelón.[15]

La palabra «Galilea» proviene de una voz hebrea que significa «la región de», y sin duda forma parte de una frase como «los territorios de los filisteos» (Jos. 13.2) o «los límites del Jordán» (22.10). Es posible que el nombre original fuese «la región de los gentiles» (Is. 9.1).

2) Samaria. La llanura de Esdraelón demarca bien el límite norte de Samaria. El límite este es el Jordán. El Mediterráneo constituye el límite oeste, si bien las llanuras costeras rara vez estuvieron en manos de los israelitas. Samaria no tiene un claro límite natural al sur, pero se sabe que Bet-el se encontraba en las cercanías del límite (1 R. 12.29s.). La mayor parte de Samaria es montañosa, con elevaciones de unos seiscientos metros. Los amplios valles se regaban principalmente con las lluvias estacionales. Al oeste de Samaria, el terreno va en declive hacia la llanura marítima,

13. Palabra hebrea que significa «tierras bajas», nombre que evidentemente le dieron los habitantes de la montaña. El «pie del monte» es la expresión que emplean los habitantes de la llanura.

14. Los nombres Esdraelón (griego) y Jezreel (hebreo) son intercambiables.

15. Resultan de gran utilidad los mapas *Lands of the Bible Today* y *Holy Land*, de National Geographic Society, Washington, 1967 y 1989.

que hasta hace poco tiempo la formaban en gran parte dunas y pantanos. La zona árida del este desciende en pronunciada pendiente hacia el Jordán.

El término «Samaria» proviene del nombre de la montaña en la que Omri estableció la capital en la época de la división del reino (1 R. 16.24). De acuerdo con su táctica habitual, después de la conquista de Samaria los asirios desterraron a los probables revolucionarios israelitas —los líderes políticos y religiosos—, y a la vez introdujeron a los cautivos de otras naciones para que se establecieran en Samaria. El entrelazamiento de estos cautivos con los israelitas que permanecieron en el territorio dio origen a la población mixta postexílica, llamada más tarde «samaritanos» (cf. 2 R. 17.6, 24; Neh. 4.2). En el tiempo del Nuevo Testamento los judíos no tenían trato con los samaritanos (Jn. 4.9).

3) Judá. La región que se extiende entre el límite sur de Samaria y el Neguev por lo general se denomina Judea, aunque este nombre corresponde al período neotestamentario. El nombre se deriva de Judá, la tribu principal, de la cual descendía la dinastía de David.

La zona montañosa es, en general, algo más elevada y más rocosa que las montañas de Samaria; los valles son estrechos, a menudo áridos y cubiertos de rocas. Al este, la región que desciende abruptamente hacia el Mar Muerto es «el desierto de Judá». Por el contrario, al oeste, en la Sefela, zona de suave ondulación con colinas y valles que producen frutas y verduras en abundancia, el descenso es gradual. Más allá de la Sefela se extiende la amplia llanura marítima.

4) El Neguev. El Neguev de la Biblia por lo general se circunscribe a la región que se encuentra inmediatamente al sur de Beerseba.[16] El Neguev es una región alta de estepa, con tal escasez de lluvias que es casi imposible la supervivencia de la vegetación. Con la perforación de pozos de agua y métodos para el mejoramiento del suelo hubo pueblos que habitaron el Neguev, como los nabateos (*ca.* siglo V a.C.-siglo II d.C.) y, en menor medida, las tribus del relato de los patriarcas.[17]

5) Sinaí. La península, con montañas colosales y un vasto desierto, nunca se consideró como parte de Palestina. Por el lugar destacado que ocupa al comienzo de la narración (en particular, en Exodo, Levítico y Números), cabe mencionar tres elementos constitutivos: (a) El «desierto de Zin» es una región árida del norte del Sinaí. Los lugares más importantes, Quirbet el-Cudeirât y 'Ain Qedeis, se sugieren como la posible ubicación de Cades-barnea, donde los israelitas acamparon la mayor parte de los treinta y ocho años que pasaron en el desierto.[18] (b) El «torrente de Egipto» es Wâdī el-'Arish (y no el Nilo), formado por los arroyos que descienden de las montañas del Sinaí. Corre aproximadamente hacia el norte y desemboca en el Mediterráneo a la altura de la actual el-'Arish. (c) El gran macizo montañoso en el extremo sur de la península, la ubicación más probable del Sinaí (u Horeb), es una región de picos escarpados que superan los dos mil metros de altura.

16. El límite tradicional de Judá era Beerseba, aunque el límite tribal estaba bastante más al sur (Jos. 15.1-4). En el Antiguo Testamento el Neguev suele tener poca importancia y se lo considera excluido del territorio.

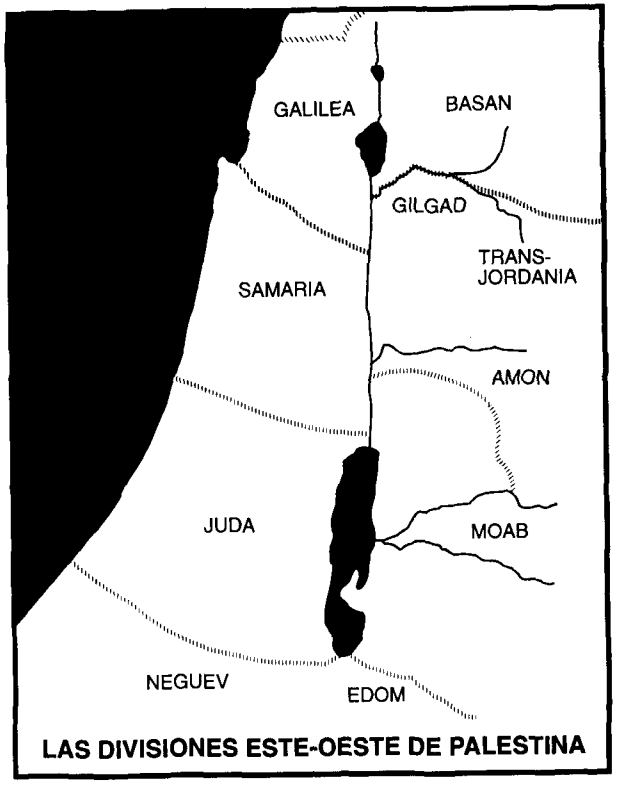
17. Ver N. Glueck, *Rivers in the Desert*, ed. rev., Filadelfia, 1968.

18. Ver Dt. 1.19; Nm. 13.26; 14.26-35.

TRANSJORDANIA

Nombres de la región. La región que se extiende entre el valle del Jordán y el desierto de Siria al parecer nunca tuvo nombre. El que a menudo se emplea en el Antiguo Testamento, *'ēḇer hayyardēn*, significa literalmente «al otro lado del Jordán», equivalente aproximado de «Transjordania». Es evidente que quienes le dieron el nombre vivían al oeste del Jordán.[19] Perea, nombre neotestamentario, significa lo mismo. En la época del Imperio Persa, la satrapía que comprendía Siria, Palestina y Transjordania se denominaba «Más allá del Río», con referencia al Eufrates.

Descripción general. Transjordania es una altiplanicie que puede describirse como la continuación hacia el sur de la cordillera oriental del sistema de fractura.



LAS DIVISIONES ESTE-OESTE DE PALESTINA

19. Se emplea este nombre en las historias que describen la región en la época anterior al ingreso de los israelitas en Canaán, i.e., cuando todavía estaban en Moab. Algunos eruditos han señalado este dato como prueba de que las historias datan de una época posterior. Sin embargo, un nombre que está muy arraigado puede usarse aunque carezca de precisión técnica. En tiempos modernos, los pobladores del este del Jordán se han referido a su región como «Transjordania».

Se eleva abruptamente desde la falla del Jordán hasta superar los seiscientos metros sobre el nivel del mar, y luego desciende en declive gradual hacia los desiertos de Siria y Arabia. Bien irrigada por un complejo sistema de ríos y arroyos, se ha destacado siempre por su producción. Los sistemas de arroyos forman una serie de ríos que han abierto profundas gargantas en su descenso hacia el valle del Jordán y constituyen así límites naturales.

Regiones de Transjordania. (1) Hacia el norte de la quebrada de Yarmuk y al este del Alto Jordán y del Mar de Galilea se encontraba Basán, región formada en gran medida por roca volcánica en descomposición y, por lo tanto, poseedora de una fertilidad excepcional.[20] En el tiempo de los romanos esta región se conocía con el nombre de Gaulanitis (cf. las colinas de Golán, en el mundo moderno) y era una importante fuente de trigo para el Imperio Romano.

(2) Galaad, al sur de Yarmuk, era una región con numerosos valles y buenas pasturas, además de cerros escarpados con bosques de robles y otras especies. El proverbial «bálsamo de Galaad» (Jer. 8.22; 46.11), destacado por sus propiedades medicinales y cosméticas, se exportaba a Tiro y a Egipto. Jacob luchó con el ángel (Gn. 32.24-32) y se reconcilió con Esaú (33.1-17) en Galaad; Elías era natural de Tisbe (1 R. 17.1). El límite sur de Galaad no está bien definido. Algunos eruditos consideran que era el Arnón (Wâdī el-Môjib), pero en general el valle de Jaboc (Wâdī Zerqa) es el límite más aceptado.

(3) Amón estaba ubicada entre los valles de Jaboc y Arnón, más específicamente en la zona bañada por los afluentes del Jaboc, bien al este del Jordán. La capital, Rabá-amán, coincide con el actual emplazamiento de Amán. El reino de Sihón en el siglo XIII estaba situado entre Amón y el Jordán.

(4) Moab por lo general abarcaba las tierras entre el Arnón y el Zered (Wâdī el-Ḥesā), pero en determinados momentos el límite norte se extendía más allá del Arnón. Los «campos de Moab», entre Wâdī Nimrin y el Mar Muerto, ascienden gradualmente hacia Hesbón (Ḥesbân) y Medeba. Rut, la nuera de Noemí y antepasada de David, era moabita. Moisés llegó a ver la tierra prometida desde los montes de Moab y murió allí (Dt. 34.1-5). Un importante hallazgo arqueológico, la inscripción de Mesa, está escrita en lengua moabita.

(5) Edom suele ser identificada con la región al este del Arabá entre el Zered y la cabecera del Golfo de Acaba. Durante la mayor parte de la época veterotestamentaria Edom se extendía a ambos lados del Arabá. La elevada cadena montañosa denominada Monte Seir era el centro del territorio edomita, cuya capital era Sela (en gr. Petra; 2 R. 14.7).

(6) Madián, que no pertenece a Transjordania, se hallaba al sur de Edom, al este del Golfo de Acaba y frente al Sinaí. Jetro, el suegro de Moisés, era madianita. Algunos eruditos sostienen que el monte en el cual Moisés recibió la ley se encuentra en Madián, pero las descripciones bíblicas del peregrinaje de los israelitas no confirman esta teoría.

20. Nótense las gordas «vacas de Basán» (Am. 4.1) y los «fuertes toros de Basán» (Sal. 22.12 [TM 13]).

LA FALLA DEL JORDAN

La falla del Jordán es parte de la Gran Falla, un fenómeno geológico que se extiende desde el valle de Kara Su en Turquía hasta las Cataratas de Victoria en el extremo sur de Zambia. En la parte más profunda de la Gran Falla se encuentra el Mar Muerto. La falla del Jordán comprende los afluentes del Alto Jordán, el Mar de Galilea, el río Jordán, el Mar Muerto y el Arabá.

El Alto Jordán. De los escalones del Monte Hermón brotan caudalosos manantiales que van a formar los afluentes del Alto Jordán. En los tiempos bíblicos, formaban una región pantanosa que desaguaba en el Lago Hula, un lago de unos seis kilómetros de largo. En la actualidad, los pantanos y el lago han sido desecados, y el Alto Jordán continúa en el Jordán Medio, cañón de unos quince kilómetros de largo en cuyo trayecto el río desciende de unos setenta metros sobre el nivel del mar, para verter las aguas al Mar de Galilea, a doscientos ocho metros por debajo del nivel del mar.

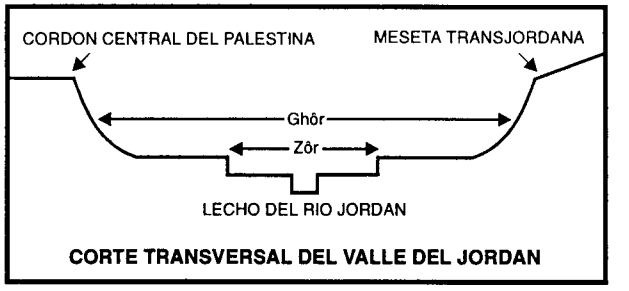
El Mar de Galilea. De mayor importancia en el Nuevo Testamento, el Mar de Galilea recibe el nombre de Cineret («arpa») en Números 34.11 y luego Genesaret (Lc. 5.1) y Tiberias (Jn. 21.1). El lago, en forma de arpa, mide veintiún kilómetros de largo y trece kilómetros de ancho. Situado entre los montes de Galilea y las colinas de Golán del altiplano de Transjordania, goza de un clima subtropical, aunque soporta intensas tormentas repentinas. La costa noroeste, la fabulosa llanura de Genesaret,[21] era de una fertilidad increíble.

El río Jordán. Desde el Mar de Galilea hasta el Mar Muerto la distancia en línea recta es de unos cien kilómetros. Sin embargo, a causa del serpenteo la longitud de este río supera los trescientos veinte kilómetros. Debido a la salinidad del valle del Jordán, las aguas arrastran una cantidad considerable de sal al Mar Muerto.

En un corte transversal del valle del Jordán se observa que en realidad se trata de un valle dentro de otro. El valle mayor, que se extiende desde los montes de Samaria hasta el borde de la altiplanicie de Transjordania, se conoce con el nombre árabe *Ghôr*. El Ghôr mide alrededor de ocho kilómetros de ancho inmediatamente al sur del Mar de Galilea, pero más de veinte kilómetros de ancho en Jericó. Dentro del Ghôr se halla el Zôr, la «espesura» o la «gloria» del Jordán (Zac. 11.3), un valle de unos tres a seis metros de profundidad y hasta cincuenta metros de ancho, con pendientes casi perpendiculares. El Zôr está recorrido por el cauce del Jordán propiamente dicho, río cuyo ancho oscila entre cinco y ocho metros. Debido a que el Jordán se desborda en la época de la inundación, el Zôr está cubierto de una densa vegetación (ver diagrama).[22]

21. De allí uno de sus nombres, según Josefo, quien la llama «la ambición de la naturaleza»; *Guerra* iii. 10.8, párr. 518.

22. Ver buenas fotos aéreas en L.H. Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico*, Madrid, 1966, pp. 11, 24.



CORTE TRANSVERSAL DEL VALLE DEL JORDAN

Algunos eruditos han sugerido que la obstrucción del Jordán, que se produjo cuando los israelitas debían cruzar de Moab a Gilgal, se debió a que un terremoto causó el derrumbe de los acantilados de greda que cayeron al Zôr a la altura de Adam (actual Damiya; cf. Jos. 3.13, 16). En el año 1267 d.C. efectivamente sucedió esto y el Jordán permaneció bloqueado durante varias horas; después volvió a suceder a consecuencia del terremoto de 1927.[23]

El Mar Muerto. La masa de agua más baja del mundo es el Mar Muerto, que se encuentra a trescientos noventa y cinco metros por debajo del nivel del mar; en el punto de mayor profundidad, el fondo está a setecientos sesenta y cinco metros por debajo del nivel del mar. Este mar mide setenta y siete kilómetros de largo y catorce kilómetros de ancho máximo. Se lo denomina «Mar Salado» (Gn. 14.3), «mar de la Arabá» (Jos. 3.16 BJ) y «mar oriental» (Zac. 14.8). Josefó lo llamó «mar de asfalto» (*Guerra* iv. 8.4, párr. 476), y los árabes lo llaman en la actualidad el «Mar de Lot». No se lo menciona en el Nuevo Testamento. Puesto que la evaporación es la única vía de escape de los seis millones de toneladas de agua que el Jordán vierte por día en el Mar Muerto, la concentración de sales es de alrededor del veintiséis por ciento. Toda forma de vida es imposible en este mar; de allí el nombre que primeramente le dieron los griegos.

El Arabá. Ubicado al sur del Mar Muerto, es un valle árido que se eleva a doscientos metros sobre el nivel del mar y luego desciende hasta el mar, y se extiende hasta el Golfo de Acaba, a doscientos noventa y ocho kilómetros al sur. En la actualidad se da a este valle el nombre hebreo «Arabá» que equivale aproximadamente al nombre árabe . En el Antiguo Testamento, «Arabá» se emplea para designar el valle del Mar Muerto y el valle del río Jordán.

El Golfo de Acaba. La prolongación de la falla del Jordán hacia el Mar Rojo se denomina Golfo de Acaba. En la antigüedad, «Mar Rojo» no sólo se refería a aquella masa de agua sino también al Golfo de Acaba, el Golfo de Suez y aun abarcaba el Mar de Arabia y el Océano Indico. El Mar Rojo, por el que cruzaron los israelitas en el Exodo (Ex. 13.18; 15.22), no es ninguno de éstos, por cierto.[24]

23. N. Glueck, *The River Jordan*, Filadelfia, 1946, p. 118.

24. «Mar de Juncos», significado literal de la frase hebrea que comúnmente se traduce «Mar Rojo», no se refiere al Golfo de Suez ni al Mar Rojo, y es muy probable que fuera el nombre

Descripción general. Toda la zona del Mediterráneo oriental está bajo la influencia de los vientos etesios, que en el invierno traen humedad, por lo general del noroeste, y, en el verano, tiempo seco del sudoeste. De tanto en tanto, se ven interrumpidos por vientos desérticos del este o del sur, el hamsîn[25] o siroco, que trae calor sofocante y seco durante unos pocos días.

Estaciones. En consecuencia, existen dos estaciones: lluviosa (de diciembre a marzo aproximadamente) y seca (de mayo a septiembre). Hacia el final de la estación seca algunos años se dan aguaceros, la «lluvia temprana» del Antiguo Testamento. Asimismo, ciertos años la estación de lluvias se prolonga algunas semanas, con la «lluvia tardía».[26] Los israelitas consideraban ambas «lluvias» como una bendición especial.

Lluvias. Como los vientos predominantes son del oeste, toda la humedad que traen se deposita en forma de lluvia en la ladera occidental de la cordillera central de Palestina y de la altiplanicie de Transjordania. Estas laderas, por lo tanto, reciben bastante agua y son relativamente fértiles. La ladera oriental, en cambio, es árida y los vientos que soplan del este y del sur con facilidad secan los árboles y plantas, con el consiguiente daño. Periódicamente traen también plagas de langostas que en cuestión de horas deshojan y descortezan por completo la vegetación (cf. Jl. 1-2).

Cambio climático. Según cierta teoría, el clima ha cambiado en forma significativa desde el tiempo de los patriarcas hasta nuestros días: se ha secado gran parte de la tierra, lo que provocó la deforestación y otros males. Pero los datos disponibles no confirman esta teoría. La cantidad de lluvia, la temperatura media y otros factores climatológicos de Palestina y regiones circundantes se han mantenido relativamente constantes durante los pasados seis mil años. Los cambios en la densidad de la vegetación quizá deberían atribuirse a dos elementos comunes de inusitada hostilidad para la ecología de una región: el hombre y las cabras. Entre los dos han logrado despojar a las montañas de los árboles y han hecho que el suelo se erosione con las lluvias, lo cual acarrea un aparente cambio de clima. No se trata de un fenómeno natural, sino que es obra del hombre.

IMPORTANCIA DE LA GEOGRAFIA

Importancia política. Palestina era el puente terrestre entre las civilizaciones de Europa, del sudoeste de Asia y del norte de Africa. Por consiguiente, los mercaderes

que se les diera a los pantanos llenos de juncos de los alrededores del Lago Timsa o Lago Amargo.

25. En árabe «cincuenta». Cada año se presentan alrededor de cincuenta días de este tipo, aunque no forman una estación de siete semanas, pues el *ḥamsîn* no suele durar más de tres o cuatro días seguidos.

26. A veces se afirma que Palestina tiene dos estaciones lluviosas; la confusión surge por un error de interpretación de estos términos.

y militares del antiguo Cercano Oriente aparecen a menudo en el Antiguo Testamento. Pero, la historia no se acaba allí. Los ejércitos sólo emprenden la marcha cuando hay un gobernante que está seguro de la superioridad de sus fuerzas con relación a las de su enemigo (o enemigos). Había épocas de equilibrio militar, por lo general como consecuencia de la debilidad de todas las naciones vecinas. En esas épocas en las que reinaba el vacío de poder, Palestina servía de valla entre los rivales. Esa era la situación imperante en el momento en que los israelitas entraron en Canaán, y se mantuvo durante gran parte de la monarquía y hasta el surgimiento del Imperio Asirio. Naturalmente, hubo momentos en que los egipcios mantuvieron líneas de defensa exteriores en Palestina o entraron en una alianza matrimonial con algún rey de Israel; también hubo momentos en que las pequeñas naciones vecinas, como los filisteos, amonitas, moabitas y edomitas, decidieron invadir algunas ciudades israelitas.

Los caracteres físicos también explican el «espléndido aislamiento» en que vivieron los israelitas durante buena parte de su historia. Las principales rutas de tránsito de los ejércitos y mercaderes recorrían la llanura marítima del oeste o bordeaban la altiplanicie de Transjordania al este. Un rey extranjero podría burlarse diciendo que el Dios de Israel era «Dios de los montes, y no Dios de los valles» (1. R. 20.28), lo cual no hace más que afirmar que los israelitas estaban relativamente seguros en la fragosidad de la montaña. Este era el caso de Judá, con estrechos valles rocosos, más que de Samaria, caracterizada por las amplias llanuras. De modo que para los asirios fue relativamente fácil conquistar el reino del norte, mientras que tomar Jerusalén resultaba más problemático.

La observación del aspecto físico permite comprender la frecuente desunión de Israel. El territorio era más propicio para la existencia de dominios tribales o ciudades-estado que para una nación sólidamente unida. En este sentido, Israel se parecía a Grecia. Sin embargo, las ciudades-estado arameas eran más como oasis en el desierto.

Por carecer de litoral, Israel no se desarrolló como pueblo marítimo. La navegación del Mediterráneo en el Levante era de dominio casi exclusivo de los fenicios,[27] y además los mejores puertos se encontraban hacia el norte de Aco. Los israelitas nunca tuvieron el dominio de la llanura costera. El único desarrollo marítimo que emprendieron tenía como centro Ezión-geber sobre el Golfo de Acaba, por medio del cual comerciaban con los puertos del Mar Rojo (y quizá de la costa oriental del Africa).

Importancia teológica. A lo largo de toda la Biblia, los accidentes geográficos tienen connotación teológica. El Señor afirmó la tierra y detuvo los mares. Hizo que la tierra diera frutos o envió el hambre. Envió las lluvias o las retuvo. Si no enviaba la lluvia temprana, el suelo no estaba listo para la siembra; si no enviaba la lluvia tardía, los frutos no maduraban. Dios envió el viento arrasador del este o las

27. Aun el el momento de mayor esplendor, marineros fenicios tripulaban la flota de Salomón. Las raíces de los hebreos como pueblo del desierto se reflejan en particular en el lugar que ocupa el mar en el pensamiento hebreo.

devastadoras plagas de langostas. Fijó los límites naturales. Todos los ríos van al mar y este no se llena. El Señor afirmó las montañas. Llevó a las naciones de un lugar a otro: tomó a Israel de Egipto, a los filisteos de Caftor y a los arameos de Kir (Am. 9.2).

Quizá el significado teológico de la geografía se comprenda mejor en relación con la lucha de los profetas de Yahvéh contra el culto de Baal. Cuando los israelitas llegaron a la tierra entraron en contacto con la religión cananea, una forma de naturalismo centrada en Baal. Las creencias fundamentales de esta religión son incompatibles con el concepto de mundo natural inherente al «Yahvehismo», en el cual Yahvéh y no Baal daba la fruta, el aceite, el vino y el aumento de los rebaños (cf. Os. 2.8). Baal era un Dios muy «terrenal», y como parte del culto que se le rendía se practicaba la prostitución sexual para conseguir que la tierra diera frutos. Por lo tanto, los profetas de Yahvéh se oponían enérgicamente al culto de Baal, pues sotenían que Yahvéh es el Dios que creó el mundo y quien da o retiene el fruto. Los elementos geográficos y climáticos formaron parte fundamental del mensaje profético. La comprensión de la palabra de Dios tal como la proclamaron sus siervos, los profetas, requiere, pues, un conocimiento básico de la geografía física de aquellas tierras, pues los detalles de los factores geográficos y climáticos son parte integral del lenguaje de la revelación.

6

EL PENTATEUCO

Los primeros cinco libros del Antiguo Testamento —Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio— se denominan «Pentateuco». La palabra proviene del griego *pentáteuchos*, «(libro) de cinco volúmenes», que refleja el nombre judío, «las cinco quintas partes de la ley». Los judíos lo llaman *Torá* (i.e., «enseñanza»), que a menudo se traduce «Ley», tal como se lo llama en el Nuevo Testamento (gr. *nómos*; p.ej., Mt. 5.17; Lc. 16.17; Hch. 7.53; 1 Co. 9.8). Esta era la parte más importante del canon judío, a la que se le atribuía mucho más autoridad y santidad que a los Profetas y los Escritos.

Los libros del Pentateuco no son «libros» en el sentido moderno de entidades independientes y completas en sí mismas, sino que fueron concebidas y estructuradas como partes de una unidad mayor. Por tanto, el término «Pentateuco» además de conveniente es necesario. No obstante, aceptado el hecho de la unidad del cuerpo mayor, la división convencional en cinco partes de Génesis a Deuteronomio es importante no sólo como un práctico medio de referencia al material, sino porque existen claras evidencias editoriales que confirman a estos cinco «libros» como únicas subdivisiones genuinas del material.[1]

UNIDAD

A pesar de las evidencias reales de desigualdad y complejidad de estructura y origen, resulta mucho más importante y básica la unidad dominante que presenta el Pentateuco. Esta surge y es propia de la narración histórica que constituye la columna vertebral y la estructura del Pentateuco, a la que se le han insertado trozos de texto legal. Un indicio de la importancia y del papel central de esta narración es que los acontecimientos veterotestamentarios que con mayor frecuencia se citan en el Nuevo Testamento como trasfondo y preparación de la obra de Dios en Cristo son precisa-

1. Ver la exposición completa y sucinta sobre la evidencia editorial de la independencia de la división en cinco partes, además de las pruebas de la intencionalidad de la estructuración en un todo, en B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 128-131. Naturalmente, la división en unidades menores también surgió por el problema de la longitud del rollo, que de lo contrario se hubiera tenido que emplear.

mente la serie de hechos divinos que acontecieron desde el llamado de Abraham hasta el reinado de David.[2]

Los resúmenes o «confesiones» (según G. von Rad) de esta secuencia de actos divinos desempeñan un papel central en las Escrituras, por ejemplo, el discurso de Pablo a los judíos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch. 13.17-41). La introducción de su discurso (vv. 17-23) es un resumen confesional de lo que Dios ha hecho desde Abraham hasta David, y luego el relato pasa directamente a Jesucristo. Pablo sugiere así que el tramo de la historia desde los patriarcas hasta David es la parte más significativa del relato del Antiguo Testamento y declara que Jesucristo es la culminación y el cumplimiento de los propósitos redentores de Dios que comenzaron entonces. Desde esta perspectiva resulta de sumo interés observar una serie de resúmenes similares que aparecen en el Antiguo Testamento, en particular, en el Pentateuco. Obsérvese, por ejemplo, la confesión establecida para el rito de las primicias (Dt. 26.5-10). Las palabras de Moisés en respuesta a la pregunta que harían los niños de Israel en el futuro acerca del significado de la ley son muy similares (Dt. 6.20-24). También se asemeja el prólogo histórico de Josué a la ceremonia de renovación del pacto en Siquem (Jos. 24.2-13).

Nótense las diferentes aplicaciones de este resumen y sus variantes. Sin embargo, todos contienen los mismos elementos básicos que declaran la acción salvadora de Dios a favor de su pueblo:

(1) Dios escogió a Abraham y su descendencia (Hch. 13.17; Jos. 24.3) y prometió darles la tierra de Canaán (Dt. 6.23).

(2) Israel descendió a Egipto (Hch. 13.17; Jos. 24.4) y fue sometido a esclavitud (Dt. 6.21; 26.5), de la cual el Señor lo liberó (Hch. 13.17; Jos. 24.5-7; Dt. 6.21s.; 26.8).

(3) Dios permitió que Israel entrara en Canaán tal como lo había prometido (Hch. 13.19; Jos. 24.11-13; Dt. 6.23; 26.9).

Esto no es más que el relato medular del Pentateuco en miniatura. El plan unificador de los diferentes elementos que componen el Pentateuco es el siguiente: *promesa, elección, liberación, pacto, ley* y *tierra*.[3]

El elemento central y común a estos credos o confesiones de fe es el Exodo, que representa la liberación de parte de Yahvéh y la concreción histórica de la elección de Israel como su pueblo. Es la primera acción salvadora de Yahvéh en la historia de Israel y se convierte en el modelo con el cual se comparan los demás actos de salvación (cf. Am. 2.4-10; 3.1s.; Jer. 2.2-7; Sal. 77.13-19 [TM 14-20]; 78. 12-55).

Este acontecimiento constituye, pues, el núcleo y el eje central del Pentateuco. Es el relato de la forma en que Yahvéh *escogió* a Israel para ser su «especial tesoro

2. Ver G.E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, SBT 8, Chicago, 1952, pp. 69ss. Señala que a pesar de las numerosas citas y alusiones a los Salmos y los Profetas, los hechos a los que se alude con mayor frecuencia pertenecen al Pentateuco. Aunque parezca extraño, la destrucción de Jerusalén, el Exilio y la restauración no se emplean de la misma forma.

3. Este fundamento histórico pone en evidencia que estos términos «teológicos» no se refieren a ideas abstractas. No denotan verdades universales independientes del tiempo sino hechos históricos específicos que sucedieron a un pueblo en particular.

sobre todos los pueblos» (Ex. 19.5) por medio de la *liberación* efectiva en el Mar Rojo; los sujetó a sí mismo como su Dios por medio del *pacto*, empleando su gracia inmerecida como base de la aceptación por parte de ellos; y les legó la *ley* por constitución. Todo esto consta desde Exodo hasta Deuteronomio. El prólogo patriarcal, Génesis 12-50, presenta la *promesa* que se cumple con la *liberación* de Egipto y el don de la *tierra*. La promesa hecha a Abraham de recibir la tierra y formar una nación se halla al comienzo de la historia patriarcal y señala el propósito y el tema central de la historia:

> Pero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. (Gn. 12.1s.)

Este tema doble se repite una y otra vez en los relatos del ciclo abrahámico (cf. Gn. 13.14-17; 15.2-5, 18-21; 17.7s., 15-19) y se renueva en cada generación de los patriarcas (Isaac, Gn. 26.2-4; Jacob/Israel, 28.13; 35.11-13; José y sus hijos, 48.1-6). Luego su cumplimiento se manifiesta de manera específica en la liberación iniciada con el Exodo (Ex. 6.6-8) y al final del Pentateuco en las palabras de Dios a Moisés (Dt. 34.1-4).

El propósito de la narración está dado en que ésta no aparece en forma aislada. Todo el relato cobra un significado histórico y teológico especial dada la relación que lo vincula con su prefacio, el prólogo primitivo (Gn. 1-11).[4] A diferencia de Génesis 12, cuyo eje central es el tema particular de la promesa y la elección, el interés central de Génesis 1-11 es universal. Se remonta a los orígenes últimos, a la creación de todas las cosas, del hombre y la mujer en particular. Luego expone, en términos teológicos, la forma en que el hombre y la mujer llegaron a la situación que han mantenido desde tiempos remotos: en guerra consigo mismos, alienados y separados de Dios y sus semejantes, en un mundo dividido y desordenado, en el que se enfrentan nación contra nación, grupo social contra grupo social, individuo contra individuo. El autor presenta este panorama sombrío remontándose a los orígenes y el surgimiento del pecado desde la desobediencia del primer hombre y la primera mujer en el Jardín del Edén (Gn. 1-3), pasando por el fratricidio de Caín (4.1-16); la venganza homicida expresada en el jactancioso canto de Lamec (vv. 17-23); la corrupción general de la humanidad, tan abominable que mereció el diluvio (cap. 6); hasta la disolución de la unidad original de la humanidad al quedar esparcida en el desorden de la tierra, que se revela en el relato de la torre de Babel (cap. 11).

El autor de Génesis 1-11, por medio de la exposición del plan global de la historia prístina, se propone hacia el final dejar planteada con toda gravedad la pregunta sobre la futura relación de Dios con la humanidad esparcida, dividida y alienada. ¿Se ha agotado la tolerante paciencia de Dios? ¿Habrá abandonado a las naciones para siempre con ira? Sólo a la luz de esta introducción puede comprenderse la

4. G. von Rad propone esta relación en *Génesis*, Salamanca, 1982, pp. 184-188, a quien debemos la siguiente exposición.

importancia y el significado de la elección y la bendición de Abraham (que sigue inmediatamente a la genealogía y separa los prólogos primitivo y patriarcal), que encabeza como epígrafe la historia de los patriarcas.

El contraste, pues, entre Génesis 1-11 y la historia subsiguiente más particularizada de promesa, elección, liberación y pacto es marcado y sorprendente; esta última se ofrece deliberada y conscientemente como respuesta a la primera. En el trato especial de Dios con Abraham y sus descendientes radica la respuesta a la angustia de toda la familia humana.

En el Pentateuco se observan, pues, dos secciones principales: Génesis 1-11 y Génensis 12-Deuteronomio 34. La relación entre ambas es de pregunta y respuesta, problema y solución; la clave se encuentra en Génesis 12.3.[5]

Esta estructura no sólo manifiesta la unidad del Pentatueco; revela además que la estructura que comienza aquí se extiende más allá del Pentateuco. En él sólo se halla el *principio* del proceso de la historia redentora. El fin y el cumplimiento aparecen despúes de Deuteronomio 34, de hecho, después de todo el Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento no ofrece en ninguna parte la solución última al problema universal que con tanta agudeza se expone en Génesis 1-11. El Antiguo Testamento efectivamente presenta una historia de redención, pero es una historia incompleta, que no llega a la culminación plena. Al final del Antiguo Testamento, Israel aún aguarda la consumación definitiva en que la esperanza se cumpla y la promesa se haga realidad. De modo que la transición de Génesis 1-11 a los capítulos 12ss. no sólo es una de las partes principales del Antiguo Testamento sino una de las más importantes de toda la Biblia. Allí comienza la historia de redención que aguarda la proclamación de la buena noticia de la nueva acción redentora de Dios en Jesucristo; sólo entonces se hallará la forma en que la bendición de Abraham bendiga a todas las familias de la tierra. El Pentateuco tiene un final abierto, pues la historia de salvación que se inicia allí aguarda la consumación en el hijo de Abraham (Mt. 1.1), quien atraerá a todos hacia sí mismo (Jn. 12.32), y acaba con la alienación de la humanidad entre sí y de Dios, descrita en el prólogo primitivo.

COMPLEJIDAD

Una lectura detenida del Pentateuco revelará, además de una clara unidad de propósito, plan y organización, una diversidad —una complejidad— tan evidente como la unidad. A raíz de esto surgieron teorías diversas acerca del origen del Pentateuco. Lamentablemente, muchas de éstas proponen un enfoque a los problemas del origen, la fecha y el autor, que conduce a una estimación muy negativa de su valor histórico y teológico. A menudo consideran que se originó muchos siglos después de la época mosaica y que, por lo tanto, contiene muy poca información histórica genuina; sostienen que las prácticas e ideas religiosas registradas allí

5. Ver un análisis similar, desarrollado en detalle, que toma como tema del Pentateuco el cumplimiento parcial de la promesa divina hecha a los patriarcas de descendencia, relación Dios-hombre y tierra, en D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, *JSOTS* 10, Sheffield, 1979.

corresponden a muchos siglos después. Por ejemplo, J. Wellhausen, uno de los expositores más elocuentes de estas teorías, tomaba al Pentateuco como producto de las épocas exílica y postexílica y, por tanto, como punto de partida de la historia del judaísmo solamente, y no del antiguo Israel.[6]

Si bien la hipótesis de Wellhausen se ha ido modificando a tal punto que casi se ha abandonado, el resultado en todos los casos no ha sido una valoración favorable del Pentateuco. De hecho, según el juicio serio de una de las principales escuelas de pensamiento sobre el Antiguo Testamento en la actualidad, representada por eruditos del renombre de M. Noth, no se puede hacer ninguna afirmación certera de valor histórico sobre la base de la tradición del Pentateuco. Noth considera que es absolutamente erróneo referirse a Moisés como el fundador de una religión, ni siquiera hablar de una religión mosaica. Pero como hemos observado, la unidad del Pentateuco se funda en la afirmación de que Dios ha actuado en la historia a favor de la familia humana por medio de los acontecimientos de la historia patriarcal y mosaica. De manera que enfoques tales como el de Noth eliminan el núcleo y el corazón mismo de la proclamación bíblica, por lo cual el Pentateuco pierde pertinencia, en el mejor de los casos, o directamente se convierte en engaño o farsa.

La oposición a esta crítica exagerada y extrema es la única opción de quienes están comprometidos con la verdad de la Biblia. El error debe combatirse. Sin embargo, los eruditos conservadores con demasiada frecuencia han reaccionado colocándose en el extremo opuesto, sin lograr una profunda introducción al Pentateuco, que considere con seriedad tanto las pruebas de la unidad básica de la Ley como la diversidad en la que se basan las teorías negativas. En consecuencia, nos referiremos brevemente a las pruebas literarias de complejidad en el texto del Pentateuco y a las consecuencias con respecto a su origen, desarrollo y naturaleza literaria.

Pruebas literarias de la complejidad. Al iniciar el estudio de la naturaleza literaria del Pentateuco, surge una pregunta obvia que sería difícil si no fuera tan conocida: el Pentateuco ¿es un libro de historia o de derecho? No existe otro código legal antiguo ni moderno que se le parezca. El relato histórico se intercala e interrumpe la legislación, mientras que la narración del prólogo primitivo, de los patriarcas y de Moisés forma una introducción a la ley mosaica. Esta doble naturaleza debe tomarse en cuenta al investigar el origen del Pentateuco. Dios no sólo promulgó un código de leyes ni sólo redimió a un pueblo por medio de una serie de acciones salvadoras especiales. Hizo ambas cosas: escogió un pueblo al que sujetó a sí mismo por medio de una ley. La naturaleza del Pentateuco consta, pues, de dos facetas; es una narración intercalada con trozos de texto legal.[7]

6. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trad. J.S. Black y A. Menzies, 1881 (reed. Magnolia, Mass., 1973), p.1.

7. Nótese que esta combinación de historia (en el prólogo histórico) y ley (en las estipulaciones) es un rasgo distintivo del género del contrato entre señor y vasallo, cuya comparación con el pacto mosaico ha sido muy fructífera. Ciertamente no puede ser casual la correlación entre esta característica tan llamativa del Pentateuco y la estructura de uno de sus componentes más importantes, el pacto mosaico.

En un análisis minucioso del texto se hacen evidentes otras complejidades literarias.[8]

(1) Ambas secciones, la narrativa y la legal, presentan cierta falta de orden y continuidad en el contenido. Así pues, no existe una secuencia entre Génesis 4.26 y 5.1; de hecho, Génesis 2.4b-4.26 corta el hilo del relato de 1.1-2.4a; 5.1ss. Entre Génesis 19.38 y 20.1 también se observa una clara discontinuidad, así como entre Exodo 19.25 y 20.1; en verdad, el Decálogo de 20.1-17 representa una evidente ruptura de la continuidad de la narración de 19.1-25; 20.18-21. Por último, los códigos legales no están agrupados según un orden lógico.

(2) En vista de estos datos, no es de sorprender que se observen diferencias significativas de vocabulario, sintaxis, estilo y composición general entre las distintas secciones de la obra. Estas diferencias se perciben claramente, por ejemplo, si se comparan los códigos de Levítico y Deuteronomio.

(3) Otra evidencia de complejidad es el uso alternado de los nombres divinos de Yahvéh («Señor») y Elohim («Dios»). De la evidencia se deduce que, aunque estos nombres a menudo se emplean sin ninguna razón aparente para usar uno de ellos en particular, en ciertos capítulos o en ciertas secciones de algunos capítulos, en especial de Génesis, se emplea de forma exclusiva o predominante uno u otro de los nombres. En estos casos se observa, además, una correlación entre el nombre escogido y los conceptos teológicos y las características literarias del pasaje.[9]

(4) Ciertamente hay material repetido dos y tres veces en el Pentateuco. Sin embargo, no reviste tanto interés la simple repetición de material idéntico, como la repetición del mismo tema básico, con abundancia de rasgos comunes, aunque con algunas diferencias significativas. Este fenómeno ha sido ampliamente discutido, afirmado y negado. Algunos fervorosos exponentes de la teoría de las fuentes documentales han considerado réplicas a algunos pasajes que podrían tener una explicación mucho más sencilla.[10]

8. Ver A. Robert y A. Tricot, eds., *Guide to the Bible*, 2a. ed., trad. E.P. Arbez y M.R.P. McGuire, Nueva York, 1960, pp. 160s.

9. Es éste un fenómeno evidente e innegable, en particular en Gn. 1.1 hasta Ex. 6, en donde Dios se revela por su nombre Yahvéh. Desde allí en adelante la diferenciación no es tan clara, pues predomina el nombre Yahvéh. Según estadísticas citadas por J.B. Harford, en el TM Elohim aparece 178 veces y Yahvéh 146 veces en Gn. 1.1-Ex. 3.15, mientras que desde Ex. 3.16 hasta el final Elohim se emplea 44 veces y Yahvéh 393.; *Since Wellhausen*, Londres, 1926. Algunos ejemplos de las secciones en que aparece Elohim son: Gn. 1.1-2.3; 5; 7; 23; 25.7-17; algunas de las secciones en que se emplea Yahvéh son: 11.1-9; 12; 18. Ver la exposición de J.Orr en *The Problem of the Old Testament*, Londres, 1907, pp. 196ss.

10. P.ej., a menudo se afirma que Gn. 37.27 y 37.28a se diferencian en quién compró a José (los ismaelitas, v. 27, o los madianitas, v. 28a) y en quién lo vendió a Egipto (los ismaelitas, vv. 28 y 39.1, o los madianitas, 37.36). Cuando se combina esta ambigüedad con los papeles similares de Rubén en 37.21s., 29s. y Judá en vv. 26s., a menudo se deduce que se trata de una fusión de dos versiones de un relato; en una Judá rescata a José por medio de su venta a los ismaelitas, quienes lo llevan a Egipto; en la otra Rubén lo salva de la muerte haciendo que lo echaran en un pozo del cual lo sacarían los madianitas y lo llevarían a Egipto, sin que los supieran sus hermanos. Sin embargo, de la comparación de Jue. 6.1-3 y 8.24 se desprende que el significado de los términos «ismaelitas» y «madianitas» se superpone; ismaelitas significa

Pero el hecho es que algunos de estos casos de reiteración aún no tienen una explicación. Por ejemplo:

En dos relatos, Abraham arriesga el honor de Sara haciéndola pasar por su hermana (Gn. 12; 20); nótese también el episodio asombrosamente similar relacionado con Isaac (26.6-11). El nombre Beerseba («Pozo del juramento») no sólo conmemora el pacto entre Abraham y Abimelec (Gn. 21.22-31), sino también la alianza entre Isaac y Abimelec (26.26-33). En Génesis 28.19 y 35.7 Jacob cambia el nombre de Luz por Bet-el; pero en 28.10-19 lo hace camino a Padan-aram, cuando se le aparece Yahvéh, mientras que en 35.9-15 lo hace en el camino de regreso de Padan-aram cuando Yahvéh le habla (35.13, 15). El pasaje relativo a lo limpio y lo inmundo (Lv. 11.1-47) se reitera en Deuteronomio 14.3-21; y el pasaje sobre los esclavos aparece por triplicado (Ex. 21.1-11; Lv. 25.39-55; Dt. 15.12-18).[11]

Otras evidencias del texto apuntan a una larga historia de transmisión y desarrollo. Una asombrosa cantidad de pasajes presentan indicios de una época posterior a la de Moisés.[12] Cabe citar algunos ejemplos representativos. Afirmaciones tales como «y el cananeo estaba entonces en la tierra» (Gn. 12.6; 13.7) y «Así comieron los hijos de Israel maná ... hasta que llegaron a los límites de la tierra de Canaán» implican que Israel ya estaba ocupando Canaán. Génesis 14.14 señala que Abram persiguió a los captores de Lot hasta Dan, pero ese lugar no se llamó así hasta que los danitas lo capturaron después de la conquista (Jos. 19.47; Jue. 18.29). En Génesis 36.31, al comienzo de una lista de reyes edomitas, se declara que todos reinaron «antes que reinase rey sobre los hijos de Israel». Evidentemente, el punto de vista del autor sólo puede situarse en algún momento posterior a Saúl.[13]

Estos ejemplos de complejidad en el texto presentan grados de claridad y ambigüedad muy disímiles. Algunos son datos literarios; otros son más ambiguos y su evaluación es más subjetiva, dependiendo más de la perspectiva del intérprete. Sin embargo, no se puede pretender dar una definción adecuada de la naturaleza literaria y del origen del Pentateuco sin antes hacer un serio análisis de estas complejidades.

algo así como «nómades» o «beduinos» y madianitas, una tribu en particular, como los amalecitas y «los hijos del oriente» (Jue. 6.3). Tomando en cuenta este elemento, los papeles de Rubén y de Judá pueden combinarse en una narración coherente.

11. Esta lista podría ampliarse mucho más. Un ejemplo que ilustra el paralelismo divergente de la narración del Pentateuco lo representan los dos relatos de la segunda entrega de las tablas de la ley a Moisés, después de que rompiera las primeras (Ex. 34; Dt. 10). Ver W. Wagner, «Creation and Salvation», *CTM* 37, 1966, p. 522.

12. La mayoría fueron señalados en la antigüedad. Ver resúmenes en G. Aalders, *Short Introduction to the Pentateuch*, Londres, 1949, pp. 105-108; H.H. Rowley, *The Growth of the Old Testament*, Nueva York, 1963, p. 17.

13. Ver otros ejemplos en las obras recién citadas de Aalders y Rowley. Estos fenómenos se pueden explicar con la hipótesis de que todas son adiciones editoriales posteriores (ver O.T. Allis, *The Five Books of Moses* [Nutley, N.J., 1943], p. 13), pero esto se sigue necesariamente sólo si puede demostrarse que todo el contexto proviene, en su forma actual, de la época mosaica. Los indicios de diversidad arriba expuestos sugieren lo opuesto.

Pruebas certeras de origen y autor. En primer término, el Pentateuco es una obra anónima. En ninguna parte se hace referencia a un autor. No se menciona, en ese sentido, a Moisés ni a nadie. Cabe señalar que este hecho está en consonancia con la práctica veterotestamentaria en particular y con las obras literarias antiguas en general.[14] En el antiguo Cercano Oriente un «autor» no era un creador como en nuestra cultura moderna. Su principal función era la de preservar el pasado, en materia y metodología estaba sujeto a la tradición. La «literatura» no era propiedad individual sino comunitaria.[15]

No obstante, aunque anónimo, el Pentateuco presenta indicios de la actividad literaria de su figura principal, Moisés. Se menciona tangencialmente que se le ordenó poner por escrito, o que de hecho escribió, algunos hechos históricos (Ex. 17.14; Nm. 33.2), leyes o secciones de códigos legales (Ex. 24.4; 34.27s.) y un poema (Dt. 31.22). Así, pues, las Escrituras hacen referencia a la actividad literaria narrativa, legislativa y poética de Moisés. Sin embargo, su contribución no se limita estrictamente a los fragmentos del Pentateuco que se le atribuyen, sino que cabe suponer que su participación es más amplia.

La actividad literaria de Moisés se corrobora en las significativas referencias que aparecen diseminadas en el resto de la literatura preexílica. Las referencias exílicas y postexílicas son mucho más numerosas. De hecho, del minucioso análisis surge un esquema notable:[16]

(1) Los libros postexílicos (Crónicas, Esdras, Nehemías, Daniel, etc.) se refieren con frecuencia al Pentateuco como texto escrito con autoridad; recurren a todos los códigos del Pentateuco. Aquí aparece por primera vez la expresión «libro de Moisés».

(2) Los libros intermedios (i.e., los libros históricos preexílicos: Josué, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) hacen escasa referencia a la actividad literaria de Moisés; todos los casos son referencias a Deuteronomio.[17]

14. Así, no se mencionan los autores de Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, etc. Si bien los libros proféticos llevan el nombre de quien pronunció el oráculo, por lo general, no se hace mención de quien lo conservó. Las secciones biográficas en tercera persona (p.ej., Is. 7 en contraste con los caps. 6-8; Am. 7.10-17) obviamente corresponden a otra mano y no al profeta.

15. De los miles de composiciones literarias acadias, sólo tres (dos acadias y una sumeria) contienen referencias explícitas al autor. Aun en esas referencias y otras que aparecen en enumeraciones de obras literarias, el término «autor» no debe tomarse en el sentido moderno; se expresa con la fórmula *ša pi* «en (de) boca de», que identifica a la fuente oral o al editor. Ver W.W. Hallo, «New Viewpoints on Cuneiform Literature», *IEJ* 12, 1962, pp. 14s.

16. Sobre este análisis, ver R.J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf*, Leiden, 1970, pp. 2ss.

17. Hay sólo ocho referencias. 1 R. 2.3 hace alusión a Dt. 17.18-20 y 29.9; 2 R. 14.6 cita Dt. 24.16; 2 R. 18.6 emplea fraseología usada con frecuencia en Deuteronomio (p.ej., 10.20; 11.22; 13.4; 17.11, 20); y 2 R. 23.25 alude a Dt. 6.4. La mejor interpretación de 2 R. 21.8 es como una referencia a Deuteronomio ya que todo el pasaje del contexto hace alusión a ese libro (cf. Dt. 17.3; 18.9-14; 12.5; caps. 29ss.), mientras que Jos. 8.30-35 se refiere evidentemente a Dt. 27.4ss. Jos. 23.6 menciona «el libro de la ley de Moisés» pero en el contexto hay una clara referencia a Dt. 7.

(3) Los libros anteriores (i.e., los profetas preexílicos) no presentan tales referencias.[18] Esta evidencia indica que la tradición tuvo un proceso de desarrollo; la conexión con Moisés fue extendiéndose de algunas de las leyes a Deuteronomio, luego a todas las leyes y, por último, a todo el Pentateuco.[19] El crecimiento sostenido de la tradición se ve además en las frecuentes referencias del Nuevo Testamento a todo el Pentateuco como «la ley de Moisés» o «el libro de Moisés» (Mr. 12.26; Lc. 2.22; Hch. 13.39) o simplemente «Moisés» (Lc. 24.27), y a todo el Antiguo Testamento como «Moisés y los profetas» (16.29). A su vez, los elementos que señalan a Moisés como autor de todo el Pentateuco son abundantes y unánimes en el Talmud y los Padres de la Iglesia.

Consecuencias de estos datos. ¿Qué conclusiones podemos extraer de estos datos sobre el origen y desarrollo del Pentateuco? En esto habrá que tener una perspectiva radicalmente bíblica, dejar que la Biblia hable y no imponerle preconceptos acerca del tipo de literatura que ha de ser, así como tampoco puede imponérsele la teología que ha de enseñar. A la vez, debe admitirse que las teorías sobre su origen y desarrollo son teorías, es decir que deben considerarse de forma tentativa, con apertura al cambio a medida que se alcance un conocimiento más profundo.

Luego de estudiar las evidencias del texto y la tradición, merecen destacarse dos hechos. En primer término, las fuentes bíblicas y las diversas corrientes de tradición coinciden en que Moisés escribió literatura narrativa, legislativa y poética.[20] Existen en la actualidad abundantes evidencias de que tal diversidad de dotes en un autor no era una rareza en el antiguo Cercano Oriente, aún siglos antes de Moisés.[21] Por lo tanto, se afirma que el papel que desempeñó Moisés en la formación del Pentateuco se acerca mucho al original. La tradición ciertamente es creíble al atribuirle la paternidad literaria del Pentateuco, al menos en el sentido de que el núcleo del marco narrativo y del contenido legislativo responde a su impulso literario y refleja con autenticidad tanto las circunstancias como los hechos de la épica que allí se relata. Si bien es poco probable que Moisés escribiera el Pentateuco *en la forma definitiva que conocemos*, la coherencia y uniformidad de la evidencia confirma que él fue el iniciador, impulsor y la figura más importante en la corriente de actividad literaria que lo produjo.

En segundo término, deben tomarse en cuenta las complejidades del texto, además de la distribución y el aumento de la evidencia de su origen. Estos fenómenos

18. Ver R.J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, pp. 2ss.

19. En *ibíd.*, p. 3, Thompson señala que el proceso puede observarse en una comparación de Reyes y Crónicas, pues «el libro de la ley de Moisés» de 1 R. 14.6 se convierte en «la ley, en el libro de Moisés» en 2 Cr. 25.4. Otras evidencias se obtienen de la frecuencia con que se menciona a Moisés: dos veces en 1 Samuel y en Daniel; cinco veces en los profetas; ocho en los Salmos; diez en 1-2 Reyes; pero treinta y una veces en Esdras-Nehemías-Crónicas. Cf. J.L. McKenzie, «Moses», *Dictionary of the Bible*, Milwaukee, 1965, pp. 589s.

20. Tal como comenta P. Benoit (*Guide to the Bible*, Nueva York, 1960, p. 160), un testimonio con tal grado de uniformidad es un dato que, con el debido respeto a ciertos críticos radicales, no puede descartarse a priori, sino que requiere una explicación adecuada.

21. Ver R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969, p. 538.

literarios revelan que el Pentateuco es una obra compuesta y compleja, con una historia larga e intrincada de transmisión y desarrollo. La fe afirma que este desarrollo fue dirigido por el mismo Espíritu de Dios que movió a Moisés a escribir y hablar originalmente. Si bien es difícil reproducir este proceso en detalle, existe considerable certeza en cuanto al esquema general. Los relatos de los patriarcas se conservaron, en su mayor parte en forma oral, durante la época de la esclavitud en Egipto y quizá se registraron por escrito por primera vez en la época mosaica.[22] A estos se añadieron los relatos en prosa y poesía del Exodo y del peregrinaje, quizá recogidos en forma escrita por primera vez a principios de la época davídica. Dada la nueva forma de vida como monarquía y nación-estado, la preservación de los acontecimientos y del significado del período formativo de Israel debe de haber cobrado fundamental importancia. Recogidos en distintas compilaciones, Esdras habría reunido en forma definitiva los documentos de la era mosaica en la época de la restauración después del exilio (siglo V). Esta posibilidad se desprende de los siguientes elementos. El texto bíblico presenta a Esdras como el escriba por excelencia, instruido en la ley de Moisés (Esd. 7.6, 11s.), cuya tarea era enseñar la Torá y regular su cumplimiento en Judá y Jerusalén (vv. 14, 25s.). La tradición judía coincide en atribuirle la escritura final de la Torá.[23] Es más, este momento crítico de la historia de Israel, en que los arietes babilónicos habían destruido las instituciones y formas de vida pasadas y habían lanzado al exilio a los judíos, significó el impulso a recopilar y conservar los vestigios de su vida y culto que habían quedado escritos. Por último, cualesquiera sean los detalles del proceso, cabe afirmar junto con W. F. Albright:

> El contenido de nuestro Pentateuco es, en general, mucho más antiguo que la fecha en que quedó definitivamente redactado; los nuevos descubrimientos siguen confirmando la exactitud histórica o la antigüedad literaria de un detalle tras otro. Incluso cuando es preciso aceptar adiciones posteriores al núcleo originario de la tradición mosaica, estas adiciones reflejan el crecimiento normal de antiguas instituciones y prácticas, o bien el esfuerzo realizado por escribas posteriores para salvar en lo posible las tradiciones existentes acerca de Moisés. Es, pues, pura hipercrítica negar el carácter sustancialmente mosaico de la tradición del Pentateuco.[24]

En un intento por comprender y explicar las consecuencias de las complejidades literarias, los estudiosos del Antiguo Testamento de los dos últimos siglos han elaborado la «teoría documental», una hipótesis que se propone diferenciar las diversas «fuentes» subyacentes al texto actual del Pentateuco.[25]

22. W.F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona, 1962, p. 229.

23. La afirmación específica es que Esdras copió las Escrituras usando caracteres «asirios» (sirios), i.e., la escritura hebrea o «aramea» de caracteres cuadrados, y no los caracteres del hebreo antiguo; Talmud *Sanh.* 21b-22a. El presidía la Gran Sinagoga, a la que se atribuye la colección final de los libros sagrados; *B. Bat.* 15a.

24. Albright, *Arqueología de Palestina*, p. 229.

25. Existen varios estudios y reseñas con distintos enfoques. Se destacan los siguientes: (1) resúmenes breves: D.A. Hubbard, «Pentateuch», *IBD*, pp. 1181-1187; D.N. Freedman,

La teoría documental se propone identificar cuatro documentos principales como fuentes subyacentes al texto actual del Pentateuco. A tal fin plantea el estudio de trozos del texto que se distinguen por la falta de orden y de una estrecha continuidad en el contenido, por el uso de los nombres de Dios, Yahvéh y Elohim y por la repetición de elementos. Sobre esta base reúne cuerpos textuales mayores que se distinguen por la similitud de vocabulario y estilo, por cierta uniformidad en la perspectiva teológica y por presentar, en diferentes medidas, relatos paralelos de la historia básica del Pentateuco. Así pues, se establece la existencia de cuatro «fuentes». (1) La narración yahvista (J, del alemán *Jahweh*), que proviene de Judá, 950-850, se desarrolla desde Génesis hasta Números. (2) La narración elohista (E), que se originó en el reino del norte de Israel *ca.* 850-750, también aparece desde Génesis hasta Números. Por lo general, se considera que J y E fueron combinadas en algún momento después de la caída del reino del norte en el año 721, para formar una narración compuesta (JE). (3) El documento deuteronomista (D) comprende en líneas generales el libro de Deuteronomio además de varias partes de la «estructura» del relato histórico que se narra desde Josué hasta 2 Reyes. Generalmente se piensa que D adoptó la forma final bajo el reinado de Josías y que se trata del libro de la ley que se halló en el templo en esa época (2 R. 22.3-23.25; 621 a.C.). Se agregó a JE y así se formó JED. (4) El documento sacerdotal (P, del inglés «priestly»), que se originó en el exilio o poco después (siglo V o VI) y consta de pasajes narrativos, genealogías y asuntos relacionados con el ritual y el culto desde Génesis hasta Números. Fundamentalmente reúne las grandes colecciones de leyes del Pentateuco provenientes de los diversos períodos de la historia de Israel. Este se añadió a los demás, y así se formó JEDP, de modo que la escuela sacerdotista dio al Pentateuco su forma actual.

H. Gunkel aceptó en esencia el esquema documental, a la vez que dio un impulso renovado a los estudios críticos *ca.* 1900 introduciendo la investigación de la historia de las formas literarias (*Formgeschichte*) y la historia de los géneros literarios (*Gattungsgeschichte*).[26] Este método no se ocupa del análisis del texto agrupando unidades básicas para formar fuentes o cuerpos literarios, sino que toma por separado las unidades literarias individuales y las estudia para establecer a qué tipo de literatura corresponden y en particular para determinar y analizar el contexto de vida (*Sitz im Leben*) que las ocasionó y de cuya perspectiva hablan. Si bien este enfoque ha derivado a visiones radicalmente extremas, cuando se lo emplea con mesura resulta una importante ayuda a la comprensión del Pentateuco. Ha sido de especial utilidad para el estudio de los Salmos y los evangelios.

Buena parte de la antigua crítica basada en las fuentes y de las hipótesis resultantes sigue siendo especulativa y problemática. Sobre la existencia de las fuentes no caben demasiadas dudas. Pero afirmar que se puedan extraer con tanta precisión del cuerpo

«Pentateuch», *IBD* 3, pp. 711-726; (2) estudios más extensos: Harrison, *Introduction*, pp. 3-82; Thompson, *Moses and the Law*; A. Robert y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Barcelona, 1967, pp. 283-326; y en particular Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 112-127.

26. Ver la excelente introducción al tema en G.M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, Filadelfia, 1971. Ver un amplio estudio en K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, trad. S.M. Cupitt, Nueva York, 1969.

cohesionado final es algo muy distinto. Resulta de mayor importancia para la interpretación el resultado final del largo proceso, desarrollado por la inspiración de autores, editores y tradicionalistas del pueblo escogido de Dios.

PRIMACIA DE LA UNIDAD ESTRUCTURAL

Si bien este estudio demuestra que el Pentateuco es una producción literaria compleja, una obra compuesta con una historia de transmisión y desarrollo larga e intrincada, es mucho más significativa su evidente unidad estructural. Quienquiera haya sido el proceso de transmisión y desarrollo o el momento en que finalmente llegó a su forma actual, quienquiera que haya sido el autor o los autores que finalmente la reunieron en la gran narración histórica que hoy conocemos, sin duda es mucho más importante la creación final en sí misma. La unidad global lograda por medio de la organización creativa y eficaz de las partes que la componen es, sin duda, más importante que la existencia de fuentes justificadas por las complejidades del texto. El peligro real de la crítica y el análisis literario no es que nieguen necesariamente la afirmación bíblica en cuanto a que estas palabras y hechos provienen de Dios mismo, ni que nieguen necesariamente los valores espirituales de la revelación del Antiguo Testamento. En cambio, el peligro es que, cuando la erudición bíblica se concentra en dicho análisis, excluyendo un enfoque más amplio y más global, tiende a reducir el Pentateuco a una serie de fragmentos inconexos y, por tanto, a alejarse de una verdadera comprensión de la unidad existente.

Las nuevas corrientes del estudio del Antiguo Testamento admiten este hecho cada vez más. Por una parte, se reconoce que el estudio del Antiguo Testamento se ha centrado casi exclusivamente en un enfoque literario diacrónico, i.e., en el trasfondo histórico del texto y en la reconstrucción del origen y el proceso de transmisión, en vez de centrarse en un análisis sincrónico, i.e., la interpretación y el significado del texto mismo. De hecho, quizá no sea desacertado afirmar que buena parte, si no la mayoría, de las investigaciones sobre el Antiguo Testamento se ha realizado conforme al principio de que el texto (la única información objetiva disponible) puede interpretarse y comprenderse correctamente sólo sobre la base de una investigación del proceso formativo, el cual siempre será hipotético.[27] La investigación del Antiguo Testamento se vuelca cada vez más al análisis, la descripción y la evaluación del texto como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio para determinar su historia genética.[28] Por otra parte, se halla el desarrollo de estudios canónicos, el estudio de la forma y la función que la comunidad de fe dio

27. Gran parte del estudio veterotestamentario del Pentateuco no sólo se ha basado en la premisa de que hace falta una hipótesis diacrónica en particular (i.e., la teoría clásica de las fuentes denominada JEDP) para interpretar un texto, sino que habitualmente ha dividido el texto en secciones sobre la base de esta hipótesis, y luego ha basado su interpretación casi exclusivamente en estas secciones hipotéticas tomadas por separado.

28. El estudio diacrónico, así como la determinación de los orígenes, sin duda es una vía de investigación válida y útil por sí misma, a menudo indispensable; aquí el planteo se refiere a la evaluación y a la prioridad. Ver la exposición concisa y esclarecedora en la introducción

al texto como escritura canónica.[29] Esta corriente de estudio propone una «alternativa post-crítica»[30] que, si bien toma en serio los resultados de la investigación de la crítica histórica, al mismo tiempo se dispone a determinar el papel que desempeñaba la forma canónica del texto en la fe de Israel. Desde esta perspectiva la

> ...formación de un Pentateuco estableció los parámetros de la interpretación que Israel dio a su fe como Torá. Según los editores bíblicos, los primeros cinco capítulos sentaron la base para la vida de Israel bajo la autoridad de Dios y establecieron una norma crítica de cómo el pueblo del pacto debía entender la tradición mosaica.[31]

Por consiguiente, el método y el procedimiento básico empleados aquí consistirán en tomar al Pentateuco como lo que es: la creación final del testimonio de Israel sobre lo que Dios hizo a su favor en la era de los patriarcas y de Moisés, la gran época formativa de su vida y servicio.

de J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Assen, 1975, pp. 1-8; asimismo ver Clines, *The Theme of the Pentateuch*, pp. 7-15.

29. Ver Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 109-135. Sobre el método, ver J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Filadelfia, 1972.

30. La expresión es de Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 127.

31. *Ibíd.*, pp. 131s.

7

GENESIS: EL PROLOGO PRIMITIVO

TITULO, CONTENIDO Y ESTRUCTURA

El nombre «Génesis» es una transliteración de la palabra griega que significa «fuente», «origen», el título dado al libro en la LXX. El nombre hebreo es *berē'šît*, «en el *pr*incipio», la primera palabra del libro. Ambos nombres son adecuados, pues Génesis relata el principio de todo aquello que se vincula con la fe bíblica.

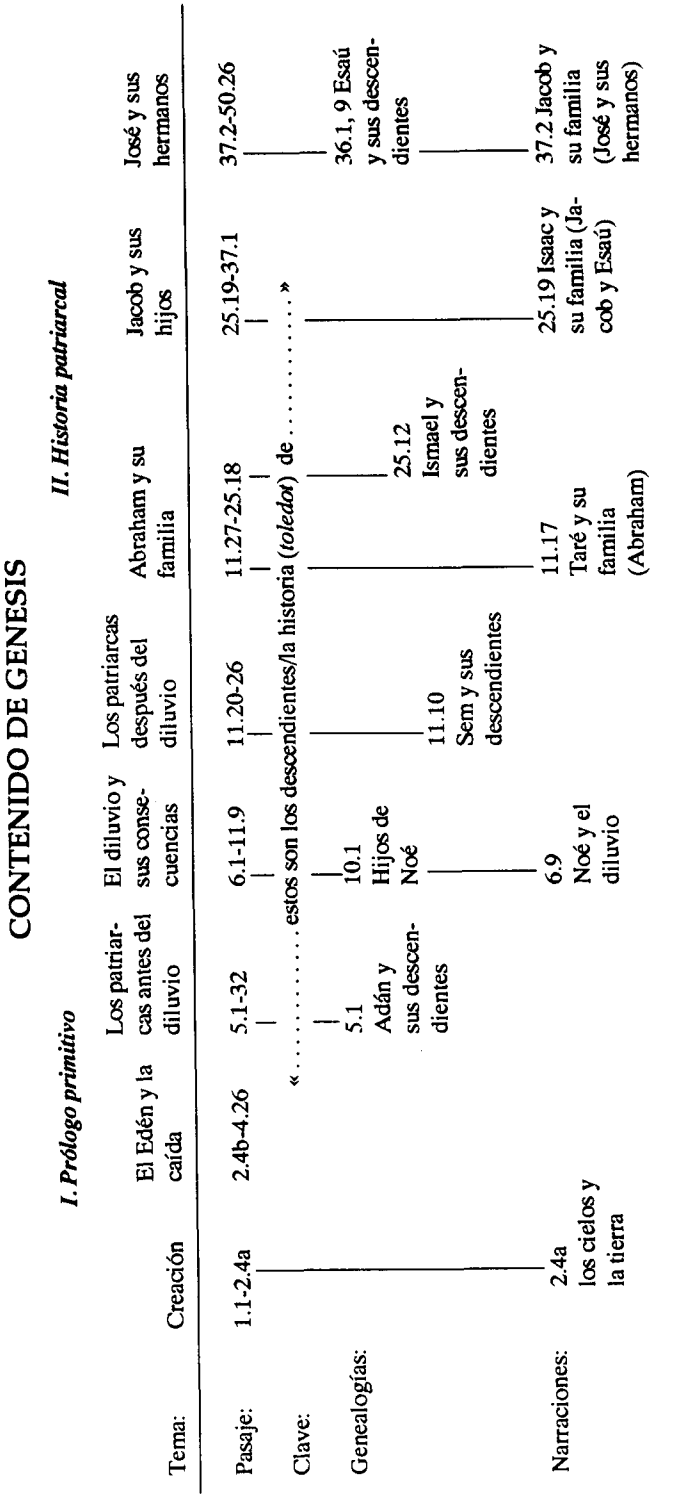
En cuanto a contenido, el libro se divide claramente en dos secciones: los capítulos 1-11, la historia primitiva, y los capítulos 12-50, la historia patriarcal. (Estrictamente las dos secciones comprenden 1.1-11.26 y 11.27-50.26.) Génesis 1-11 constituye una introducción a la historia de la salvación, pues presenta el origen del mundo, la humanidad y el pecado; Génesis 12-50 presenta el origen de la historia de la redención, en la elección por parte de Dios de los patriarcas y en la promesa pactada de darles tierra y posteridad. En tal sentido, Génesis es un libro completo en sí mismo. Estos dos prólogos son una introducción al relato del pueblo escogido, formado por la liberación graciosa de Dios en el Mar Rojo y por el otorgamiento del pacto mosaico en el Sinaí.

Según la estructura literaria, el libro se divide en diez secciones. La clave de esta forma externa es la «fórmula de *toledot*»: «Estos son [esta es] los descendientes [la historia] (heb. *tôlᵉdôt*) de...». El contenido de las subdivisiones pueden diagramarse como en el cuadro anexo.[1]

CONTENIDO

Los primeros cinco *toledot* estructuran el prólogo primitivo, pues demarcan las divisiones principales. Así, el capítulo 1 concluye en 2.4a y la siguiente unidad

1. Ver H.T. Kuist, *Old Testament Book Studies*, Princeton, s/f. Si *tôlᵉdôt* se traduce «descendientes» o «historia» depende de si se refiere a una genealogía (p.ej., 5.1; 10.1) o a una narración (p.ej., 6.9; 25.19).



—Edén y la caída— concluye en 5.1, la introducción a la lista de los descendientes de Adán. Queda demarcado como una unidad el pasaje de 2.4b-4.26. En 6.9, la fórmula introduce la historia de Noé, además de separarla del relato sobre los hijos de Dios y las hijas de los hombres (6.1-4) y de la reseña del pecado del hombre (vv. 5-8), ambos reflejos de la magnitud de la corrupción que condujo al diluvio. En Génesis 10.1 se inicia la lista de las naciones, y se separa así la nueva población de la tierra, que comienza aquí, de la historia del diluvio que aparece en 6.9-9.29; 11.10 introduce la lista de patriarcas posteriores al diluvio y la deslinda de la historia de la torre de Babel de los vv. 1-9. Estas son, pues, las divisiones naturales del prólogo primitivo, impuestas al texto por el autor sagrado en persona. De la observación de estos pasajes y de la forma en que se vinculan entre sí se desprende la intención del autor en la organización de la historia.

GENERO LITERARIO

A fin de interpretar el prólogo primitivo en el mismo sentido que el autor antiguo, se deberá considerar su género literario. ¿A qué tipo de literatura corresponde? ¿Cómo espera el autor que se interpreten sus palabras? Estas preguntas han de plantearse para no imprimir en las palabras del autor un sentido que él no se propuso darles. Observemos, pues, (1) la naturaleza literaria de Génesis 1-11, (2) el material del antiguo Cercano Oriente del cual Israel se nutrió para relatar la historia primitiva y (3) las consecuencias para Génesis 1-11.

Naturaleza literaria. De un examen detenido del contenido y la composición de los caps. 1-11 surgen numerosos elementos que contribuyen a determinar la naturaleza del género utilizado, aunque subsistan muchos problemas. En primer término, en estos capítulos se destaca el empleo de convenciones y recursos literarios de dos tipos bien diferenciados. Un grupo de textos (que comprende los caps. 1; 5; 10; 11.10-26) se distingue por su estructura, casi la de una fórmula, y la cuidadosa organización lógica. El capítulo 1, por ejemplo, está formado por una serie de oraciones sucintas, muy estructuradas a manera de fórmula, cuyos componentes se distinguen fácilmente. Cada mandato de creación consta de:[2]

—el anuncio en una frase de introducción, «Y dijo Dios...» (1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26).

—el mandato en una frase creadora, «Sea...» (1.3, 6, 9, 11, 14s., 20, 24, 25).

—la concreción en una frase de síntesis, «Y fue así...» (1.3, 7, 9, 11, 15, 24, 30).

—la concreción en una frase descriptiva, «E hizo Dios...», «Produjo la tierra...» (1.4, 7, 12, 16-18, 21, 25, 27).

—la asignación de un nombre o la bendición en una frase descriptiva, «Y llamó Dios...», «Y Dios los bendijo...» (1.5, 8, 10, 22, 28-30).

2. Ver C. Westermann, *The Genesis Accounts of Creation*, Facet Books. Biblical Series 7, Filadelfia, 1964. Sobre un análisis más detallado de las características literarias del prólogo primitivo, ver A. Robert y A. Tricot, *Guide to the Bible*, pp. 480s.

—la aprobación en una frase evaluadora, «Y vio Dios que era bueno» (1.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31).

—el marco temporal en una frase de conclusión, «Y fue la tarde y la mañana el día...» (1.5, 8, 13, 19, 23, 31).

Si bien cada mandato de creación responde a un plan deliberado y uniforme que usa las mismas expresiones estereotipadas, el efecto producido no es el de una repetición mecánica ineficaz, debido a las variaciones en el orden, la extensión y la presencia de estos componentes.[3] La organización de los mandatos presenta un orden estricto, con una división intencional en dos períodos: la creación y separación de los elementos del cosmos, que avanza de lo general a lo particular (los primeros cuatro mandatos, vv. 1-13) y la ornamentación del cosmos, de lo imperfecto a lo perfecto (los cuatro mandatos siguientes, vv. 14-31). El relato se eleva a un notable crescendo en el octavo mandato: la creación de la humanidad. El capítulo, en realidad, no es una «narración» o historia, sino una reseña de una serie de mandatos de estructura muy cuidada. Asimismo, el capítulo 5 y 11.10-32 presentan genealogías de construcción pulida, que repiten la misma estructura con cada generación, y el capítulo 10 es una lista etnográfica, que también se distingue por su carácter estructurado.

El segundo grupo de pasajes (caps. 2-3, 4, 6-9; 11.1-9) presenta una diferencia evidente. Una vez más aparecen el orden y la progresión, pero se emplea la forma de relato. Así, por ejemplo, los capítulos 2 y 3 ofrecen una narración exquisita, una creación literaria, casi una obra dramática. Cada escena se logra con algunos trazos generales y una profusión de imágenes. El autor se deleita en los antropomorfismos ingenuos pero expresivos. Yahvéh aparece como uno de los personajes del drama. Es el alfarero (2.7, 19), el hortelano (v. 8), el cirujano (v. 21) y el tranquilo hacendado (3.8).[4]

Las diferencias de concepción y de convenciones literarias entre los capítulos 1 y 2 se manifiestan también en las diferencias notables en la forma de expresar la creación. En ambos relatos se emplea el término genérico *'āśâ*, «hacer», pero el capítulo 1 se distingue por el uso de *bārā'*, «crear», un verbo que sólo se emplea con Dios como sujeto y nunca en relación con el material del cual «se crea» un objeto. En cambio, en el capítulo 2 se emplea *yāṣar*, «formar», «plasmar», «modelar», el término técnico referido a la actividad del alfarero, que «modela» la arcilla hasta lograr la forma deseada.[5] Estos dos verbos desempeñan un importante papel en las diferentes formas de concebir la creación: en el capítulo 1 se afirma lacónicamente «Y *creó* Dios al hombre a su imagen ... varón y hembra los creó» (v. 27), pero en el capítulo 2 Dios es el alfarero que «forma» al hombre del polvo de la tierra y «sopla aliento de vida» en su nariz y forma a la mujer de la costilla del hombre. En el capítulo 1 Dios crea por la *palabra*; en el capítulo 2 por la *acción* divina. La primera forma puede llamarse «creación por mandato», la segunda «creación por acción». Dada la

3. Ver un estudio detallado de estos elementos en W. Wegner, *CTM* 37, 1966, pp. 526ss.

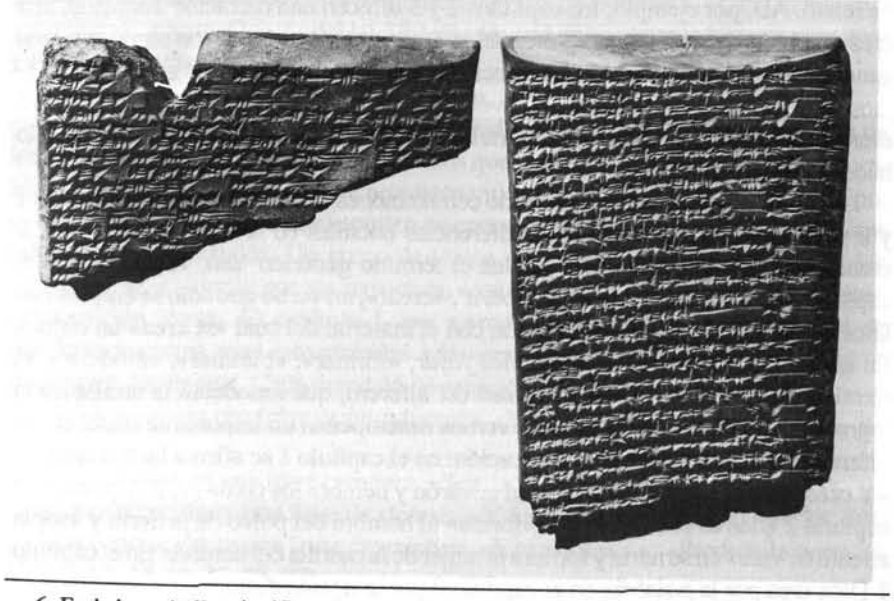
4. Ver Robert y Tricot, *Guide to the Bible*, pp. 480s.

5. En hebreo la palabra que significa «alfarero» es *yôṣēr*, el participio del verbo *yâṣar*, i.e., «formador», «plasmador».

cosmovisión hebrea, en la que «palabra» y «hecho» no se distinguen profundamente ni se excluyen mutuamente, la diferencia no entraña una contradicción inherente (ambas son representaciones antropomórficas), sino que cada uno de los relatos pone especial acento en uno de los aspectos complementarios de la actividad creadora de Dios.

Otra manifestación de los recursos literarios es el uso de los nombres. En varios casos, la relación entre el nombre y la función o el papel que desempeña la persona es notable. Adán significa «humanidad»[6] y Eva «(la que da) vida».[7] Cuando el autor de un relato llama Humanidad y Vida a sus personajes principales, sin duda algo se propone transmitir en cuanto al grado de literalidad al que apunta. En ese sentido Caín significa «forjador (de metales)»; Enoc se relaciona con «dedicación», «consagración» (4.17; 5.18); Jubal con el cuerno y la trompeta (4.21); mientras que Caín, condenado a ser un *nāḏ*, un «errante», va a habitar en tierra de *Nod*, nombre claramente derivado de la misma raíz hebrea, que significa, pues, «tierra de errante». Estos elementos sugieren que el autor escribe como un artista, un narrador, que emplea recursos y artificios literarios. Se deberá, pues, establecer la diferencia entre la enseñanza que se propone transmitir y los medios literarios que emplea.

Fragmentos de Enuma Elish, la épica asiria de la creación. (Museo Británico)



6. En hebreo *'āḏām* significa «hombre», «humanidad», y no hombre en tanto individuo. Para referirse al individuo en hebreo se emplean otros derivados, como, p.ej., *ben-'āḏām*, «hijo de *'āḏām*», o «perteneciente a la categoría de *'āḏām*», o bien otra palabra completamente distinta, tal como *'īš*, «hombre (no mujer)».

7. Desde el punto de vista lingüístico la relación entre *ḥawwâ*, «Eva», y la raíz verbal *ḥāyâ*, «vivir», es oscura. No obstante, Gn. 3.20 revela claramente que el autor bíblico asignaba este sentido al nombre.

Trasfondo del antiguo Cercano Oriente. Al analizar el género literario de Génesis 1-11, se deben tomar en cuenta los claros y numerosos paralelos y semejanzas entre el relato bíblico y las narraciones del Cercano Oriente, en especial las mesopotámicas. El autor o los autores inspirados del prólogo primitivo se nutrieron del material y de la forma de hablar de los orígenes, que formaban parte de su cultura y sus tradiciones literarias. En primer lugar, en el capítulo 1 el trasfondo es la literatura mesopotámica de la creación. Si bien los paralelos exactos son pocos, bastan para revelar que el capítulo 1 parte de esa perspectiva. Los paralelos fundamentales son tres: ambos describen el estado prístino como un caos acuoso; ambos presentan básicamente el mismo orden de creación; ambos concluyen con el descanso divino.[8] Asimismo, los capítulos 2 y 3 reflejan un trasfondo de literatura semítica, específicamente mesopotámica. Sin embargo, la historia del paraíso como un todo no tiene un equivalente en el antiguo Cercano Oriente; las semejanzas se limitan a ciertos elementos, símbolos y concepciones individuales compartidas.[9] Los paralelos se extienden aun a la terminología técnica. El *'ēḏ* de 2.6, que por lo general se traduce como «vapor», debería entenderse mejor como una voz extranjera (acadia), con el significado de «manantial que brota de la tierra».[10] La ubicación geográfica del jardín «en Edén» (2.8) también conviene entenderla como una voz adoptada del sumerio, y luego del acadio, *edinu*, «llanura», que se adecua bien al contexto.[11] Nótese que ambos términos adoptados de otras lenguas se refieren a fenómenos que no son propios de Palestina.

Un hecho ya bien conocido es que las semejanzas más notables entre la literatura mesopotámica y el prólogo primitivo se encuentran en las coincidencias entre los dos relatos del diluvio. Allí, no sólo existen semejanzas básicas sino también en los detalles. El diluvio fue dispuesto por los dioses y revelado al héroe por acción divina. Se le manda construir un barco de características poco comunes, calafateado con brea. Se llevan animales, el diluvio es universal, todos los hombres son destruidos, el héroe suelta algunas aves[12], y el barco llega a reposar sobre un

8. Ver en A. Heidel, *Babylonian Genesis*, 2a. ed., Chicago, 1963, una exposición del tema en profundidad, con conclusiones atinadas y equilibradas.

9. Este material con un paralelismo más o menos preciso se obtiene de una serie de fuentes (p.ej., un paraíso terrestre habitado por una sola pareja, jardines maravillosos, árboles sagrados, una planta de la vida vigilada por los dioses y hurtada por una serpiente, un árbol de la vida o la verdad, el hombre formado de la arcilla) a menudo combinadas con un elemento divino.

10. Como palabra hebrea *'ēḏ* es virtualmente inexplicable, pues en el único otro lugar en que se usa (Job 36.27) también tiene significado oscuro. Es muy probable que sea una palabra tomada del acadio *edū*, «manantial que brota de la tierra», a su vez adoptada del sumerio. Ver E.A. Speiser, «*Ed* in the Story of Creation», *Oriental and Biblical Studies*, J. Finkelstein y M. Greenberg, eds., Filadelfia, 1967, pp. 19-22.

11. En 2.8, así como en 2.10 y 4.16, «Edén» es una ubicación geográfica y no un nombre propio como en otros casos (2.15; 3.23; cf. Is. 51.3; Ez. 31.9).

12. En este punto los relatos presentan una clara diferencia en los detalles. El héroe babilónico suelta tres aves: una paloma, una golondrina y un cuervo; mientras que Noé suelta cuatro: un cuervo y tres palomas.

monte. Al abondonar el arca se ofrece un sacrificio y los dioses perciben el olor agradable.[13]

Por último, quizá la conexión más clara con Mesopotamia sea la historia de la torre de Babel en 11.1-9. El relato se sitúa específicamente en Babilonia (v. 2). El material de construcción es el que se utilizaba en Mesopotamia, y el autor hace un comentario algo irónico sobre su carácter único (v. 3). La torre es una clara referencia a la forma más característica de un templo mesopotámico, el «zigurat», una montaña artificial escalonada de arcilla (v. 4). La ciudad se llama Babel, como reflejo del nombre babilónico *Bâb-ili*, «la puerta de Dios» (v. 9).

Estos paralelos y semejanzas no son más que pruebas de una relación genética entre los relatos bíblicos y los mesopotámicos. Por cierto, la evidencia excluye una dependencia directa. Las historias del Génesis en su forma actual no se remontan a las tradiciones babilónicas como origen último. Por el contrario, aun en los casos en que las semejanzas son tan estrechas como en la historia del diluvio, toda la evidencia simplemente sugiere una influencia difusa o un trasfondo cultural común. Sólo prueba que la narración bíblica se mueve dentro de la misma esfera de ideas y que los autores inspirados del prólogo primitivo conocían el material y la forma de hablar sobre los orígenes, que formaban parte de su cultura y sus tradiciones literarias, y se nutrían de ellos.

Consecuencias para Génesis 1-11. El reconocimiento de la técnica y la forma literarias y el hecho de señalar el trasfondo literario de los capítulos 1-11 no plantean un desafío a la realidad, a la historicidad de los hechos descriptos. El relato no necesariamente ha de tomarse como un mito; sin embargo, no se trata de «historia» en el sentido moderno de informe objetivo por testimonio directo. Más bien, transmite verdades teológicas sobre acontecimientos descriptos en un género literario rico en símbolos e imágenes. Esto no significa que Génesis 1-11 entrañe falsedad histórica. Esa conclusión sería cierta sólo si el pasaje pretendiera comunicar descripciones objetivas. La clara evidencia ya reseñada comprueba que esa no era la intención. Por otro lado, sería un error considerar que las verdades que se enseñan en estos capítulos carecen de base objetiva. Ellos afirman ciertas verdades fundamentales: la creación de todas las cosas por Dios; la intervención especial de Dios en la generación del primer hombre y la primera mujer; la unidad de la raza humana; la bondad prístina del mundo creado, incluida la humanidad; el ingreso del pecado por medio de la desobediencia de la primera pareja; la depravación y el pecado generalizado después de la caída. Todas estas verdades son hechos, y su certeza implica la realidad de los hechos.[14]

13. Ver un estudio excelente y detallado de estas similitudes en Heidel, *Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2a. ed., Chicago, 1949, pp. 244-260.

14. Cf. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 158: «El material de Génesis es único por la interpretación de la realidad que ha subordinado la tradición mitopoética a una teología de la soberanía divina absoluta ... Más allá de la terminología —ya sea mito, historia o saga— la forma canónica del Génesis es para la comunidad de fe y práctica un testimonio veraz de la actividad de Dios a su favor en la creación y la bendición, el juicio y el perdón, la redención y la promesa.»

En otras palabras, el autor bíblico hace uso de tales tradiciones literarias para describir acontecimientos primitivos únicos que carecen de analogía histórica basada en la experiencia y los condicionamientos humanos y temporales, y, por lo tanto, sólo pueden expresarse por medio de símbolos. El mismo problema surge en relación con el fin de los tiempos: en el libro de Apocalipsis, el autor adopta las imágenes esotéricas y los complejos artificios literarios de la apocalíptica.

Mucho más evidentes que las semejanzas son las diferencias que separan a estas narraciones de las tradiciones literarias mesopotámicas. El hecho de señalar sólo las similitudes las acentúa de forma engañosa, pues parecería que representaran el rasgo distintivo fundamental de los relatos del Génesis. De hecho, el caso es precisamente el inverso. Los rasgos singulares de la literatura bíblica, que la distinguen de su mundo y de las expresiones más cercanas de los pueblos vecinos de Israel, resultan tan obvios, tan innegablemente claros, que son lo único que el lector común puede discernir. Sólo el lector diestro en la crítica literaria y en la observación de los rasgos sutiles notará las semejanzas. Si bien esta afirmación quizá sea demasiado exagerada en relación con algunos fragmentos como el relato del diluvio, en general es cierta y tiene como propósito recalcar que lo que separa Génesis 1-11 de las tradiciones literarias mesopotámicas es mucho más obvio que lo que los une. La literatura mesopotámica está impregnada de politeísmo. Sus dioses, personificaciones de las fuerzas naturales, no conocen principio moral alguno: mienten, roban, fornican y matan. El hombre no goza de ningún lugar especial como el ser terrenal más elevado de la creación, hecho a imagen de Dios; el hombre es, en cambio, el siervo inferior de señores divinos, a quienes debe proveer alimentos y ofrendas.

En contraste rotundo, los relatos bíblicos presentan un Dios único, verdadero, santo y omnipotente, cuya posición como creador es de primacía e independencia del mundo. Basta con que él hable para que los elementos cobren existencia. Su obra es buena, armoniosa y completa. Aunque la familia humana se rebela, él templa su juicio con misericordia, los sostiene y mantiene por su paciencia y gracia. La perfección y la sublimidad divinas del autor último, aunque refractadas por el escritor humano, infunden a la Escritura su propio carácter y fascinación, de forma tal que la vuelve única, aun en las partes en que más se aproxima a las formas de pensamiento contemporáneo.

¿Cómo, pues, ha de interpretarse el singular género literario de Génesis 1-11? Se puede suponer que al autor inspirado —que por la revelación de Dios a Israel tenía conocimiento de la naturaleza del mundo y la humanidad y de la realidad del pecado que condujo a la humanidad a la alienación de Dios y del uno con el otro— le fue dada una comprensión verdadera de la naturaleza de los orígenes, la cual formuló en el lenguaje contemporáneo. Aún más, el autor tomó las tradiciones literarias vigentes y las reorganizó para enseñar las verdades teológicas de la historia primitiva de la humanidad. El autor de Génesis 1-11 no se proponía satisfacer la curiosidad biológica ni geológica. Su intención era decir quiénes y qué son los seres humanos en virtud de donde provienen: son de origen divino, hechos a imagen del Creador, aunque distorsionada por el pecado que pronto desfiguró la buena obra de Dios.

TEOLOGIA

Luego de determinar de manera sucinta el género literario de Génesis 1-11 y de notar que los objetivos primordiales de la sección son teológicos, nos concentraremos de modo más explícito en la enseñanza que encierra. El autor entreteje en el relato cuatro temas teológicos principales, a menudo con un esquema recurrente: en primer término, la naturaleza y las consecuencias del hecho de que Dios es el Creador; en segundo término, la profunda gravedad del pecado; en tercer término, la forma en que el juicio de Dios responde al pecado humano en cada circunstancia; en cuarto término, la presencia asombrosa de su gracia sustentadora, a pesar de todo.[15]

Dios como Creador. En el comienzo mismo de su obra, en Génesis 1.1-2.4a, el autor sagrado plasma con singular belleza en la lengua hebrea la afirmación de que todo lo que existe surgió sola y sencillamente por el mandato libre y soberano de Dios. Con esta declaración combate la cosmovisión errónea de su época, que difería radicalmente de la actual.

La cosmovisión desde la cual y a la cual habla el autor es profundamente distinta de la imperante en la actualidad. El hombre antiguo personificaba la naturaleza y sus fuerzas como seres divinos. La humanidad y la naturaleza no se aprehendían por diferentes formas de conocimiento, sino que los fenómenos naturales se pensaban en términos de la experiencia humana. En nuestro tiempo la noción del mundo fenomenológico es impersonal, mientras que en la antigüedad era personal: de hecho se lo llamaba «tú». Los antiguos vivían inmersos en un mundo sumamente personal, en el que no cabía la idea de lo inanimado.[16] Por tanto, la divinidad era pluripersonal, por lo general ordenada y equilibrada, pero a veces podía ser antojadiza, inestable y pavorosamente amenazadora. Esta idea de Dios es la que se propone combatir el autor del capítulo 1 con la afirmación: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (v. 1). Desde esta perspectiva, la naturaleza aparece en respuesta al solo mandamiento de Dios, quien es independiente y tiene primacía sobre ella. El sol, la luna, las estrellas y los planetas, considerados por los babilonios como deidades individuales que regían los destinos humanos, ni siquiera reciben un nombre; son

15. Este análisis se basa en la aguda exposición de G. von Rad, *Génesis*, pp. 184ss. Ver el planteo reciente del tema de Gn. 1-11 expuesto con profundo discernimiento en D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, pp. 61-79. Clines extiende el estudio de von Rad, que se basaba sólo en las narraciones, al resto del material de Gn. 1-11. Allí también señala el tema general de von Rad. Luego de demostrar que el tema de «creación-descreación-recreación» está íntimamente entretejido en todo el pasaje, concluye que la interpretación adecuada de Gn. 1-11 es la siguiente: «Por drástico que llegue a ser el pecado del hombre ... la gracia de Dios nunca deja de liberar al hombre de las consecuencias de su pecado. Aun cuando el hombre responde a una nueva oportunidad repitiendo el mismo esquema de pecado ... experimenta el favor de Dios así como su justo juicio»; p. 76. Este análisis comprende los tres elementos señalados antes.

16. Ver H. Frankfort, *et al.*, *El pensamiento prefilosófico: Egipto y Mesopotamia*, México, 1980, pp. 13-44.

meramente lumbreras para alumbrar sobre la tierra (vv. 16-18). El mar y la tierra ya no son las primitivas deidades madres que procrean a otras, sino que se los reduce a su realidad natural (v. 10). Este autor quita la espiritualización del cosmos, pues su deificación había desembocado en el politeísmo.[17]

El pensamiento griego también rompe con esta visión politeísta. Los filósofos griegos creían en la primacía de lo racional y especulativo por encima de lo intuitivo e incoherente, y por tanto elevaban los procesos de la razón a una posición de autonomía. La naturaleza manifestada en las diversas realidades del mundo reemplaza a los dioses mitológicos. Por consiguiente, para la mayoría Dios ya no está en la naturaleza y ha desaparecido por completo del horizonte de la realidad. A esta cosmovisión también se dirige el autor de Génesis al declarar que Dios es el Creador, que precede y tiene primacía sobre su creación, de quien depende toda la creación y a quien toda la creación responderá.[18]

El autor del capítulo 1 utiliza la palabra hebrea *bārā'*, «crear», que expresa una actividad que el Antiguo Testamento afirma ser sólo de Dios y que nunca aparece con referencia al material del cual se crea el objeto. Describe una forma de actuar que no presenta analogía humana y que no puede traducirse por palabras como «fabricar» o «construir». Este capítulo describe una clase de obras que sólo Dios puede realizar. Sólo Dios crea, así como sólo Dios salva.

Un elemento central en el capítulo 1, que llega a ser casi un estribillo, es la afirmación de la bondad del mundo creado por Dios (vv. 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). El resumen final (v. 31), «Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» se destaca en el contexto de lenguaje conciso, impasible y moderado del capítulo. La mano de Dios no le impuso al mundo ningún mal. Tiene un valor esencial, debido exclusivamente a que Dios lo creó. Esta enseñanza de la bondad prístina de la creación —incluida la humanidad— es de suma importancia teológica. En primer término, abre el camino al asunto del origen de aquello que alteró ese buen orden: el pecado. En segundo término, abre el camino a la afirmación bíblica, ubicada mucho más adelante, sobre el día en que todo será restaurado del mismo modo, cuando llegue el fin de todas las cosas, en que Dios nuevamente verá todo lo que ha hecho y lo considerará bueno en gran manera, pues una vez más será «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap. 21.1).

Por último, en la cúspide de la actividad creadora se encuentra la humanidad (Gn. 1.26-28). Se quiebra aquí la monotonía de las fórmulas; el texto introduce la creación de la humanidad con el anuncio de una decisión divina: «Hagamos al hombre». En este punto el autor se aparta de la prosa repetitiva, lenta y estructurada a favor de la profunda belleza y la fuerza del paralelismo de la poesía hebrea:

> Y creó Dios al hombre a su imagen,
> A imagen de Dios lo creó;
> Varón y hembra los creó. (v. 27)

17. Ver J. Daniélou, *In the Beginning ... Genesis I-III*, Baltimore, 1965, pp. 30ss.

18. Sobre las consecuencias de la doctrina bíblica de la creación, ver J.M. Houston, *I Believe in the Creator*, Grand Rapids, 1980.

El triple uso de *bārā'*, «crear», y el contraste literario indican que se trata del clímax hacia el cual el capítulo progresa en etapas ascendentes, a medida que cada mandato de creación se emite y se cumple.

La relación de la humanidad con Dios, única entre los seres creados, se expresa en la frase intencionalmente ambigua «imagen de Dios». Sin duda, parte del trasfondo de la elección de estas palabras es la constante aversión veterotestamentaria a la representación de Dios en cualquier forma así como su prohibición explícita. Esta frase es, por tanto, la aproximación más cercana del autor a alinear a la humanidad al lado de Dios a diferencia del resto de la creación, en especial porque *ṣelem*, «imagen», se explica y precisa como *demûṯ*, «semejanza». En hebreo no aparece la conjunción «y» entre las frases, de modo que la segunda define más explícitamente a la primera, y juntas significan «conforme a una representación similar pero no idéntica». Sobre la base de este trasfondo y el trasfondo literario del antiguo Cercano Oriente en el que una deidad formó a la humanidad en imagen divina, aquellas interpretaciones que limitan la «imagen» con demasiada exclusividad al aspecto «espiritual» o a la capacidad moral de la humanidad deben rechazarse. De hecho, el propósito del autor al usar este concepto es más funcional que conceptual. Le interesa más lo que este don entraña que su naturaleza. La similitud es dinámica, puesto que los seres humanos (*'ādām*) en su relación personal con otras criaturas pasan a ser representantes de Dios, con el derecho natural de investigar, someter y usar todo lo que los rodea. Esto se manifiesta más explícitamente en la proposición siguiente «y señoree en...». A consecuencia de ser a imagen de Dios, el hombre y la mujer han de gobernar el mundo en nombre de Dios. La idea es la de un emperador que nombra administradores a cargo de sus dominios y erige su propia estatua para que los habitantes sepan de quién es la voluntad que los gobierna.

El capítulo 2 también describe la creación, pero con un estilo que se distingue claramente del capítulo 1. En este último se registra una serie de mandatos, pero en los capítulos 2 y 3 el autor relata una historia, pintando con las palabras cuadros de sublime belleza, ricos en símbolos e imágenes, para presentar la verdad teológica. Algunos tienden a hacer hincapié en las diferencias entre los dos relatos, como si éstas sugiriesen que se trata de dos relatos diferentes de la creación, mutuamente contradictorios. Pero, además de olvidar las evidentes diferencias de género, se supondría así que el capítulo 2 pretende ser un «relato de la creación» tal como el capítulo 1. Sin embargo, esto no es así. El capítulo 1 se propone relatar que todo lo que existe es obra de la expresa actividad creadora de Dios. Pero el capítulo 2 no tiene el mismo propósito. No es una unidad literaria independiente, sino que está íntimamente ligado al capítulo 3. De ningún modo procura ser un segundo relato de la creación, sino más bien da cuenta del origen del hombre y del huerto del Edén, y prepara así el escenario para el drama del capítulo 3. No obstante, no puede pasarse por alto la diferencia de género literario. El capítulo 2 presenta numerosos elementos que corresponden a un relato de la creación, elementos que difieren notablemente del capítulo 1. Por ejemplo, el orden en que aparece la creación de la humanidad en los dos capítulos es muy distinto. Pero que el hombre haya sido creado en primer o último lugar dentro de la creación de los seres animados no es esencial a ninguno de los relatos. Lo fundamental es la posición que ocupa la humanidad como la

culminación de la creación de Dios. El capítulo 1 logra expresarlo presentando al hombre y a la mujer como clímax de la actividad creadora de Dios, mientras que el capítulo 2 lo logra mencionando su creación en primer lugar.

En este relato muy gráfico y antropomórfico, Yahvéh aparece descrito como el alfarero que «forma» al hombre del «polvo» de la tierra. Tal como se observa en 3.19, el uso de estas palabras se origina en la expresión corriente que significa «morir», «volver al polvo» (cf. Job 10.9; 34.15; Sal. 104.29). Así las imágenes empleadas ponen de relieve no sólo el vínculo que une a la humanidad con la tierra sino también la fragilidad del hombre, su mortalidad; fue hecho de la tierra, a la que inevitablemente debe regresar. A esta forma inanimada que Yahvéh ha moldeado, él mismo sopla «aliento de vida» y el hombre se transforma en un «ser viviente». La palabra que se traduce «aliento» significa literalmente eso, de modo que el texto dice que el hombre es «cuerpo y vida», y no «cuerpo y alma».[19] Es de naturaleza doble. Es de la tierra, terrenal, pero también está dotado de un principio de vida que viene de Dios. Si bien por sí sola esta naturaleza compuesta no separa al hombre y a la mujer de los animales (a estos últimos se los llama también «seres vivientes» [1.20; 2.19] y se distinguen por el aliento de vida [6.17; 7.22; Job 34.14]), el hombre aquí está gráficamente caracterizado como el objeto de la atención especial y esmerada de Dios. El autor presenta así la relación de Dios con la humanidad como muy personal e inmediata. De forma pictográfica dice lo mismo que expresa la frase más clara y teológicamente elocuente de Génesis 1: «imagen de Dios». Hace énfasis en la fragilidad, la mortalidad y la completa dependencia de Dios que tiene la humanidad. Sólo así se llega a comprender qué inmerecida era la posición privilegiada del hombre en el Edén y qué monstruoso su deseo de ser igual a Dios.

Génesis 2.18-25 describe la creación de la mujer, que desempeña un importante papel en el capítulo 3. El relato comienza con la afirmación básica de la naturaleza esencialmente gregaria del hombre, su sociabilidad: «No es bueno que el hombre esté solo» (v. 18). No fue creado como un ser que prescindiera de los demás, sino como una pareja de seres («varón y hembra los creó», 1.27), dos seres que no pueden existir separados el uno del otro. La verdadera vida humana es la vida compartida; la vida en aislamiento es una perversión de la naturaleza humana según la creación divina. La respuesta de Dios a la soledad del hombre es hacerle una «ayuda idónea», su «complemento», similar a él, adecuada para él. Primero, Dios trae los animales a Adán, pero luego de ponerles nombre y conocer así su esencia, el hombre no halla en ellos «ayuda idónea para él».[20] Por lo tanto, Dios forma (lit. «construye») a la mujer del cuerpo del hombre mismo y se la presenta. La exclamación de júbilo de Adán (v. 23) expresa el reconocimiento de aquella que es de su misma esencia y de

19. Esto se desprende también del hecho de que la frase *nepeš ḥayyâ*, «ser viviente», *no significa* «alma viviente», como en algunos idiomas modernos. De hecho, en ningún otro caso se usa la expresión con referencia al hombre; en todos los demás casos se refiere a los animales (Gn. 1.20, 24, 30; 2.19; 9.12, 15s.). Ver von Rad, *Génesis*, p. 92.

20. Aquí se introduce una enseñanza secundaria, la relación del hombre con el mundo animal. A los israelitas de la antigüedad, rodeados de religiones que elevaban el mundo animal al nivel de la divinidad, se les enseña que ningún animal está en un plano de igualdad con el hombre, y mucho menos de superioridad.

su mismo ser. Con exquisita destreza artística, el autor deja traslucir cómo el hombre reconoce la profunda adecuación entre los dos, cuando éste le da a ella un nombre. Logra transmitirlo por medio de la asonancia entre *'iš*, «hombre», e *'iššâ*, «mujer».

Luego, en el v. 24, en un resumen del narrador, se concluye que la creación de la mujer explica por qué el hombre corta los lazos íntimos que lo unen a sus padres para volverse una sola carne con su mujer, tal como en los orígenes. Si bien «carne» no se refiere aquí a una parte de la constitución física del hombre (se traduciría mejor «cuerpo») sino al hombre como un todo, por cierto se pone el acento sobre el aspecto físico y visible, de modo que éste es un reconocimiento del aspecto físico del matrimonio (cf. Ef. 5.31).

Así pues, el autor sagrado comienza con el significado y la importancia de la creación. El énfasis está puesto sobre la bondad y la armonía del mundo creado.

El problema del pecado. Después del estribillo de Génesis 1, «Y vio Dios que era bueno», se ha preparado el terreno para relatar qué fue lo que corrompió aquel mundo. Este relato se ofrece principalmente en los capítulos 2 y 3.[21] En contraste con el capítulo 1, que enseña las verdades teológicas acerca del porqué de la existencia del mundo, los capítulos 2 y 3 tratan el tema de por qué existe así, en un estado ruinoso, sujeto a males físicos y morales. Esta corrupción es un hecho que la experiencia revela al hombre de una forma brutal a medida que madura, enfrenta la vida por sí mismo y lucha con el mal de las catástrofes naturales, la inhumanidad del hombre para con el hombre, la tendencia a la propia doblez de corazón y el fantasma final: la muerte. Este problema domina por completo los capítulos 2 y 3. ¿Cómo se reconcilia con la bondad, la justicia y el amor de Dios, y con la verdad según la cual todo se origina en Dios? Según el autor, no hay plena continuidad entre el mundo tal como fue creado originalmente y el estado en que se lo conoce. El mundo era bueno cuando Dios lo creó, pero el hombre lo corrompió por desobediencia deliberada. Los capítulos 2 y 3, pues, describen al hombre sobre todo como pecador.

El autor comienza por describir un mundo ideal, en plena consonancia con su concepto de Dios según se revela a lo largo de la historia de Israel. Es el panorama del huerto del Edén en el capítulo 2. Luego, en el capítulo 3, presenta paralelamente el mundo de la experiencia humana, fracturada y quebrada, alienada y en confusión. La humanidad, y no Dios, es responsable de la diferencia. En el Edén (2.8-17) el hombre vive en un huerto arbolado, bien irrigado y fértil. Todo está en plena armonía, desde las formas de vida superiores hasta las inferiores. El hombre y los animales sólo se alimentan de las plantas. Si bien hay tareas que cumplir (v. 15), no existe lucha ni dolor para arrebatar a una tierra dura el sustento para la vida. No crecen cardos ni espinos. Parecería, por tanto, haber cierta irrealidad en torno al Edén, pues el autor no procura describir el mundo de la experiencia humana. Describe, en cambio, un mundo ideal, el reflejo y la concomitancia de la condición espiritual en la que vive el hombre: está en paz y en comunión con Dios. El autor logra comunicar

21. Nuestro reconocimiento por el siguiente análisis a H. Renckens, *Israel's Concept of the Beginning*, Nueva York, 1964, pp. 156ss.

esto tomando el mundo de la experiencia humana y quitándole todo mal, tanto físico como moral, y todo lo desagradable. El resultado es un elocuente cuadro de la inocencia humana. El pecado aún no existe.

En medio del huerto hay dos árboles: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. El segundo ha sido motivo de un largo debate, sin duda porque el pasaje y la narración subsiguiente no aclaran su significado. El autor se expresa con deliberada imprecisión. Sin embargo, del resto del pasaje (2.16s.; 3.3-7, 22) se desprende que el árbol debe de simbolizar el derecho de la plena libertad de elección entre el bien y el mal. La primera pareja humana, al comer del árbol, se propone ser «como Dios» (3.5, 22), determinar por sí misma lo que es bueno y malo, establecer la autonomía moral sobre el bien y el mal y, por consiguiente, usurpar la prerrogativa divina.

Esa autonomía moral se manifiesta en el capítulo 3 en las maquinaciones evidentemente malévolas de la serpiente. Sus artimañas sutiles inducen a la mujer a dudar de la palabra de Dios (v. 1), en primer lugar, y luego de su bondad (vv. 4s.). Al mirar el árbol desde otro punto de vista diametralmente distinto (v. 6), la mujer toma del fruto y come, y el hombre hace lo mismo. Una acción tan simple como «y tomó ... y comió» acarrearía consecuencias tan drásticas —la humanidad perdió el estado de inocencia para siempre— y tan difíciles de revertir, que Dios mismo debería probar la pobreza y la muerte antes de que «tomar y comer» se transformaran en verbos de salvación.[22]

A continuación, el autor define gráficamente las nuevas dimensiones de la relación del hombre con Dios: en vez de armonía e intimidad hay vergüenza y desnudez (v. 7) y huida de la presencia de Dios por miedo (v. 8). En el interrogatorio que hubo luego, la unidad original de la comunidad humana se desintegra. El nuevo compañerismo en el pecado no une sino divide. El hombre intenta absolverse echando la culpa a la mujer y a Dios («la mujer que me diste...», v. 12). La narración concluye con Adán en la condición en que hoy se lo conoce. Voluntariamente pecador, el hombre ha perdido la comunión libre y directa con Dios y debe luchar contra el mal y la tentación en todos los niveles de su existencia.

En los relatos subsiguientes, el autor acumula historia sobre historia como si procurara demostrar la profunda gravedad del pecado por el mero volumen de la evidencia. Una vez que el pecado ingresa en el mundo, pronto alcanza proporciones monstruosas. La segunda generación de la humanidad experimenta el fratricidio; la reseña de las generaciones subsiguientes concluye con el brutal «Canto de la espada» de Lamec (4.23s.). Los dos pasajes difieren mucho en cuanto a forma literaria. Génesis 4.1-16 adopta la forma de relato de los capítulos 2 y 3, y reanuda la narración del Edén y la caída, retomando temas e ideas comunes a aquellos capítulos. Por otra parte, 4.17-24 es básicamente un árbol genealógico con notas y comentarios que transmiten el propósito del autor. El interés no se centra tanto en quiénes fueron los descendientes de Caín como en el estilo y tipo de vida que llevaban. Esta información se ofrece al principio de las genealogías de siete miembros (v. 17) y al final, donde se amplía en tres ramas y, de hecho, deja de ser una genealogía.

22. D. Kidner, *Génesis*, Downers Grove, 1985, p. 80.

Los detalles de la historia de Caín y Abel sin duda son conocidos. En un arrebato de furia y celos por el rechazo de su ofrenda y la aceptación de la de Abel, Caín mata a su hermano, a pesar de la advertencia de Dios (4.3-8). Dios aparece en escena de inmediato como interrogador, sólo que ya no le pregunta al culpable «¿Dónde estás?» como en el huerto, sino «¿Donde está tu hermano?». Caín responde con descaro: «¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?». El pecado no sólo se mueve en círculos cada vez más amplios, sino que además su manifestación es cada vez más nefanda y desvergonzada.

En la genealogía comentada de 4.17-24, la virulencia y la violencia del pecado vuelven a recalcarse. Aquí, el autor reseña el surgimiento de la civilización. Caín es el primero en construir una ciudad (v. 17), con una vida comunitaria organizada. A partir de Lamec y sus hijos, surgen las artes, las artesanías y los oficios, los herreros y los músicos, además de los pastores (vv. 19-22). El autor bosqueja la historia cultural de la humanidad a grandes rasgos, sin detenerse en detalles. Su objetivo es llegar a los vv. 23s., al «Canto de la espada», en que se incorpora un nuevo elemento literario, el poema lírico. Es ésta una brutal exaltación a la venganza, un canto de jactancia. Luego de asesinar a un joven que lo había golpeado, Lamec se ufana delante de sus mujeres, quienes lo honran y estiman por su cruel y bárbaro valor. Con suma efectividad el autor muestra el cambio de actitudes que ha acompañado el surgimiento de la cultura. Primero, la caída; luego, el fratricidio; por último, la venganza; ¡todos motivos de alarde! Luego del canto de Lamec no requiere más documentación el juicio de Dios expuesto en 6.5 («la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y ... todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal»).

A la misma verdad apunta el relato de 6.1-4 sobre los hijos de Dios y las hijas de los hombres. La interpretación de este pasaje difícil y oscuro es por demás problemática. Desde la antigüedad se han adoptado dos posiciones básicas: (1) la expresión «hijos de Dios» se refiere en un sentido ético a los descendientes piadosos del linaje de Set, en contraste con los impíos descendientes de Caín («las hijas de los hombres»); (2) se refiere a seres angelicales. En palabras de Kidner: «si la segunda opinión desafía la normalidad de la experiencia, la primera desafía la del lenguaje».[23] El significado normal de «hijos de Dios» es ángeles[24] y el texto no sugiere ni remotamente que «hijas» y «hombres» tengan en el v. 2 un sentido diferente del que tienen en el v. 1, en el que sin duda se refieren a la humanidad en general. Según esta interpretación, que aparece como la más fiel al significado directo de la lengua, los límites de Dios han vuelto a transgredirse; aun los decretos que separan los mundos divino y humano han sido violados por el pecado, de modo que se hallan en libertad poderes demoníacos que el hombre no puede controlar. Ya sea que los descendientes de Set se han corrompido o que fuerzas demoníacas han entrado en el mundo, el hecho es que se ha alcanzado un nuevo nivel en la expansión generalizada del mal.

Después de este intervalo, el texto presenta directamente la historia del diluvio

23. *Ibíd.*, p. 99.
24. Ver Job 1.6; 2.1; Sal. 29.1; 89.6; Dn. 3.25; etc.

en un pasaje muy distinto en origen y estilo (6.5-8). En todos los pasajes anteriores, el autor se ha nutrido de las tradiciones existentes. Aunque con modificaciones, adaptaciones y transformaciones, además de frecuentes declaraciones opuestas a las ideas de Dios y de la humanidad que allí aparecen, hace uso de todos modos, del material tradicional.[25] Pero el caso de 6.5-8 es muy diferente. Hasta aquí, el autor simplemente ha expuesto el panorama de la rápida propagación del pecado. En cambio, en este punto y por inspiración divina, presenta un juicio teológico de parte de Dios mismo sobre la triste y sórdida historia de la humanidad y del pecado ya descrita. Este pasaje demuestra, pues, que el principal tema teológico de los relatos es que el pecado es un problema radical. Por lo tanto, es también una de las verdades principales a las que apunta la historia del diluvio. El pecado humano es tan grave y atroz que Dios no tiene otra alternativa más que destruir a sus criaturas y comenzar de nuevo a partir de Noé, un hombre íntegro dentro de su generación.

Por último, el autor concluye el prólogo primitivo con la historia de la torre de Babel (11.1-9). Aquí retrata a los seres humanos en su vida colectiva, ya no como nómades sino establecidos en un estado civilizado. Construyen una ciudad y una torre, pero los mueve la codicia de la fama y el poder: «hagámonos un nombre, por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra» (v. 4). En su evaluación de la situación (v. 6), Dios reconoce la tendencia al mal en esta empresa humana colectiva. El autor bosqueja así a la sociedad humana en rebelión contra Dios. El pecado no sólo corrompe radicalmente al individuo, sino que también ingresa en las entidades y estructuras sociales, de modo que se inclinan al poder y al dominio. Así pues, el tema fundamental subyacente a Génesis 1-11 es la gravedad radical del pecado, que desde el comienzo de la rebelión de la humanidad ha distorsionado y manchado la buena obra de Dios.

El juicio de Dios sobre el pecado humano. En cada uno de estos relatos la respuesta al pecado humano es el juicio de Dios. En la historia del Edén, Dios juzga primero a la serpiente (3.14s.), luego a la mujer (v. 16) y luego al hombre (vv. 17-24). Para cada uno el juicio se traduce en el estado en que deberá vivir en medio de la condición pecaminosa y caída que caracteriza al mundo. La serpiente se convierte en el reptil despreciable que resulta tan repulsivo y espantoso al hombre. En el v. 15, la eterna enemistad entre el hombre y el reptil simboliza en términos crudamente claros la lucha inexorable y mortal entre la humanidad y la fuerza del mal en el mundo que ha constituido el statu quo desde entonces hasta el momento. Este versículo es en sentido estricto un juicio sobre la serpiente sola, según se desprende de la comparación de los tres pares de antagonismos planteados en las tres proposiciones principales que forman el verso. En la primera mitad del v. 15a se coloca a la serpiente contra la mujer y, en la segunda mitad, a los descendientes de la serpiente contra los descendientes de la mujer; pero el v. 15b sitúa a los descendientes de ella,

25. Es decir que el autor no ha creado de la nada los detalles, símbolos e imágenes que ha utilizado para narrar la historia, sino que ha empleado las tradiciones literarias sobre los orígenes que le pertenecen en virtud de su propio trasfondo cultural en el antiguo Cercano Oriente.

considerados en conjunto como «él», en oposición a la serpiente misma y no a sus descendientes. Por tanto, el verdadero antagonismo es el de la serpiente paradisíaca, representada como un poder espiritual permanente, en contra de los descendientes de la mujer, en su conjunto.

Así pues, el autor señala claramente que los descendientes de la mujer lucharán sin cesar contra el poder esclavizante del mal simbolizado por la serpiente. Insinúa de forma obvia la victoria que un día verán. No se plantea expresamente que esto suceda por medio de un individuo que representa a la raza, pero la idea aparece clara en potencia en la referencia a los descendientes en conjunto mediante el pronombre «él». Los cristianos interpretan con razón que esta esperanza tácita se cumplió en la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte (cf. Lc. 10.17-20).

Cabe mencionar algo importante acerca del juicio sobre el hombre y la mujer. El hombre y la mujer reciben un castigo pero no la maldición; sólo la serpiente es maldecida. Sin embargo, tal como en el caso de la serpiente, el juicio que recae sobre el hombre y la mujer es el estado en que deben vivir dentro del orden caído. La mujer ha de dar a luz los hijos con dolor y tener deseo de su marido, su amo. El hombre ha de ganar el pan con sudor y trabajo arduo de una tierra dura, y al fin ha de volver al polvo de donde fue tomado. Estos juicios presentan cierto grado de condicionamiento cultural; reflejan el ambiente y las instituciones sociales del antiguo Israel por cuyo medio, por inspiración divina, se formularon y quedaron asentadas. Esto es cierto especialmente en lo referente a la posición de la mujer, quien era poco más que una esclava de su marido. Por lo tanto, sería tan desacertado basarse en el v. 16 para declarar que la mujer debe mantenerse servilmente sujeta al marido, como basarse en los vv. 17-19 para afirmar que el hombre debe deshacerse de todo tractor y aparato de aire acondicionado, cavar la tierra con la azada y transpirar a mares.[26]

Como extensión del juicio sobre el hombre y la mujer, Dios los expulsa del huerto, y así les queda prohibida la entrada para siempre. Para la humanidad por sí sola no hay forma de volver a la comunión con Dios.

Aunque fue severo el juicio sobre el pecado del hombre y la mujer, aún más severo fue el juicio sobre Caín (cap. 4). Puesto que la tierra ha recibido de su mano la sangre de su hermano, ya no dará sus frutos a Caín y queda condenado a ser un fugitivo y vagabundo en la tierra. Abandona la presencia del Señor para ir a habitar la remota tierra del constante vagabundeo, en el lejano Oriente.

Sin embargo, el máximo ejemplo y paradigma del juicio de Dios sobre el pecado humano es la historia del diluvio. Por medio de este relato, el autor se propone expresar en términos aterradores que el pecado humano acarrea el juicio de Dios. Parte del problema que presenta esta narración es que la comprensión se ve obstaculizada por tratarse de una historia tan ampliamente conocida, en la cual se pierde la fuerza original del relato. La inocencia de la infancia y el sistema de valores dentro del cual la mayoría aprende la historia la transforman en un delicioso cuento antiguo de aventuras: el cuento del venerable y bondadoso Noé; la construcción de un barco

26. En especial esto es así porque el estado descrito fue provocado por el pecado, y no por la intención original de Dios para la creación. En el intento de superar el pecado, sin duda sería un error establecer como norma los efectos nocivos que el pecado ha acarreado al mundo.

de dimensiones colosales; la alegría de los animales que brincan por la pasarela para entrar al oscuro interior, de dos en dos; la explosión de las fuentes de la profundidad y las ventanas del cielo que se abren; el arca y su cómico contenido sacudidos por las aguas salvajes, pero a salvo, mientras que los vecinos malos de Noé (con los cuales nunca nos identificamos) se hunden y desaparecen de la vista. Pero el contextoo riginal del relato dista mucho del cuento de las buenas noches. Para los antiguos mesopotámicos esta historia estaba relacionada con la naturaleza y las fuerzas de la naturaleza, aquel aspecto de la realidad que afectaba tan profundamente la vida y la existencia misma de los antiguos. Según señalamos en relación con Génesis 1, estas fuerzas se personificaban como seres divinos. La naturaleza no era impersonal, sino que se la consideraba formada por una serie de divinidades a las que llamaban «tú». La visión bíblica de Dios contradice diametralmente esta visión de la naturaleza. El Dios de Israel se encuentra fuera de la naturaleza y de sus fuerzas, como su Creador, y las emplea como instrumentos para cumplir sus propósitos. Pero aunque la naturaleza era creación de Dios, en la perspectiva de los antiguos israelitas no dejaba de tener un carácter personal, y tampoco paraba de latir con la presencia misteriosa e inmediata del poder y la divinidad del Señor. Con este trasfondo, el imponente poder y terror de la tormenta y el cataclismo destructor del diluvio cobran proporciones indecibles como expresión del juicio de Dios al pecado de la humanidad. Este es el marco adecuado al terrible juicio de Dios que sobreviene a la humanidad cuando «todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal» (6.5). Este pasaje es el paradigma del juicio divino dictado contra aquel pecado.

Asimismo, el juicio de Dios es la respuesta al pecado colectivo de la humanidad una vez más en la historia de la torre de Babel. Dios hace frente a la amenaza de la tendencia al mal inherente a la vida en sociedad. Dios dispersa a la humanidad confundiendo su idioma, dividiéndola en innumerables naciones y estados. Así es que en el fin del prólogo primitivo, la humanidad se encuentra en el estado en que ha permanecido desde entonces, alienada y separada de Dios y entre sí, por causa del pecado, en un mundo quebrado por la enemistad y la muerte. Reina el enfrentamiento de un individuo contra otro, de un grupo contra otro y de una nación contra otra.

La gracia sustentadora de Dios. Pero hay un cuarto tema teológico que, de forma casi asombrosa, se entreteje a través de todo el prólogo primitivo: la gracia de Dios que auxilia y sustenta. Con excepción del último juicio, la gracia se halla presente en cada uno de ellos y paralelamente a todos. En la historia del Edén, la pena impuesta por comer del fruto prohibido es la muerte en aquel mismo día (2.17), pero Dios muestra su clemencia en que la muerte, aunque segura, se pospone para algún momento no especificado del futuro (3.19). Es más, Dios mismo viste a la pareja culpable, para que pudieran vivir con la vergüenza. Por otra parte, la historia de Caín no termina con el clamor desesperado por el destino que ha merecido por castigo. En una notable prueba de inmerecida misericordia, Dios responde a su amargo lamento decretando que se vengará siete veces de quien quite la vida a Caín, y le pone una señal para que esta relación de protección sea evidente a todos.

Si bien la historia del diluvio es el ejemplo máximo del juicio de Dios contra el pecado humano, en ella existen pruebas sutiles de su gracia protectora. Al final del

relato del diluvio se encuentra otra expresión de Dios que se distingue de la tradición antigua, al igual que 6.5-8. En Génesis 8.21s. vuelve a vislumbrarse la inmediatez del corazón mismo de Dios. En este punto la historia del diluvio es tanto un índice de la gracia del Dios vivo como de su juicio. Este contraste, que se halla en toda la Biblia, se presenta aquí en toda su desnudez: la misma situación expuesta como razón para el terrible juicio de Dios («todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal», 6.5) aparece como motivo de su gracia y providencia («porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud», 8.21). Este es un índice paradójico de la gracia sustentadora de Dios, demostrada en la incomprensible continuidad del orden natural a pesar de la persistencia del pecado humano: «Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche» (v. 22). Aunque la corrupción humana se mantiene, sin embargo Dios lleva al hombre a un mundo ordenado nuevamente, con la solemne garantía de que el curso natural perdurará.

El tema de la gracia sustentadora y protectora de Dios falta en una parte del relato, en el fin.

> El relato de la construcción de la torre concluye con un juicio divino sobre la humanidad, en el cual no aparece ninguna nota de perdón. La historia de los orígenes parece pues interrumpida con una agria disonancia, que nos vuelve a plantear con especial urgencia la cuestión que habíamos propuesto poco ha: ¿quedan definitivamente interrumpidas las relaciones entre Dios y los pueblos; se ha agotado la divina paciencia; ha arrojado Dios las naciones en su cólera para siempre? Grave pregunta que ningún lector concienzudo del capítulo 11 puede esquivar. Podemos decir incluso que nuestro narrador quiso provocar tal interrogante con su peculiar manera de presentar todo el relato de la historia de los orígenes y suscitarla en toda su gravedad. De este modo, en efecto, el lector queda preparado para captar la rara novedad que sigue a este relato, ayuno de consuelos, sobre la construcción de la torre: la elección de Abraham, y la promesa de bendición que se le hizo.
>
> Hemos llegado pues a un punto en el que se engranan la historia de los orígenes y la historia de la salvación; a uno de los momentos culminantes de todo el Antiguo Testamento.[27]

Con esmerada estructura, aunque con cierta sutileza, el autor reúne el prólogo primitivo y la historia de la redención en una relación de problema y solución, que es de suma importancia para la comprensión de las Escrituras en su totalidad. El problema desesperante del pecado humano descrito en toda su intensidad en Génesis 1-11 se resuelve por la gracia de Dios manifestada en iniciativa y acción, que comienza con la promesa dada a Abraham de tierra y posteridad. Pero, la historia redentora que se inicia entonces no alcanzará su cumplimiento hasta la consumación en el hijo de Abraham (Mt. 1.1), cuya muerte y resurrección logrará la victoria final sobre el pecado y la muerte, que tan pronto desfiguraron la buena obra de Dios.

27. G. von Rad, *Génesis*, pp. 185-186.

8

GENESIS: HISTORIA PATRIARCAL

CONTENIDO DE GENESIS 11.27-50.26

Tal como se mencionó en el capítulo anterior, la historia patriarcal (Gn. 11.27-50.26) está dividida en cinco secciones por el mismo recurso literario empleado en los capítulos 1-11, la llamada fórmula de *toledot* (p. 66). En tres casos, esta estructura literaria coincide con las divisiones principales que se distinguen claramente por el contenido. Se trata de los ciclos de las historias de Abraham (11.27-25.18) y Jacob (25.19-37.1) y la extensa narración sobre José (37.2-50.26).[1] En los dos casos restantes la fórmula de *toledot* introduce una breve sección genealógica al final de las primeras dos divisiones principales. Cada una de estas secciones genealógicas completa el contenido de aquella sección, pues ambas están relacionadas con el personaje secundario de esos relatos, con Ismael al final del ciclo de Abraham (25.12-18) y con Esaú al final del ciclo de Jacob (36.1-43). Nótese cómo aquí se revela el papel secundario de Isaac en las tradiciones patriarcales, pues no hay un ciclo relacionado con él en particular.

CONTEXTO HISTORICO

El llamado y la bendición de Abraham representan un acontecimiento radicalmente nuevo. Aquí, Dios actúa en la historia para comenzar una serie de hechos que

1. Hay un dato curioso que a menudo se ha señalado y es que cada uno de los ciclos principales de las historias patriarcales se introduce por medio de una fórmula de *toledot* que menciona al *padre* del personaje principal de esa sección. Taré aparece en la introducción al ciclo de Abraham (11.27), Isaac en la introducción al ciclo de Esaú y Jacob (25.19), mientras que en la introducción al ciclo de José hay una breve referencia a Jacob (37.2). La referencia a Taré tiene una explicación sencilla ya que en realidad introduce la breve genealogía extendida de 11.27-32 que sirve de enlace entre el prólogo primitivo y la historia de Abraham. Las otras dos quizá se deban a la naturaleza sumamente patriarcal de la sociedad israelita. Si bien el contenido principal se centra en los hijos, el patriarca en vida sigue cumpliendo la función de cabeza de familia. De allí que desde la perspectiva israelita es su historia porque se trata de su familia.

enmendará la ruptura que el pecado ha provocado entre él y su mundo. Por tanto, será necesario detenernos a observar brevemente el contexto histórico de esta historia de redención y ubicar los acontecimientos bíblicos dentro de un marco global con la mayor precisión posible.

Dado el aparente triunfo a fines del siglo pasado del enfoque wellhauseniano de la crítica literaria, se llegó a una estimación muy negativa del valor histórico de las narraciones patriarcales. Se consideraba que su contenido religioso reflejaba las creencias de la época en que fueron escritas, ya sea de los primeros tiempos de la monarquía (siglos IX-VIII a.C.) o bien del período postexílico (siglos VI-V).[2] Se tomaba a los patriarcas mismos por personajes de la mitología astral, deidades cananeas, héroes tomados del folclore preisraelita o personificaciones de tribus cuya historia se refleja en sus movimientos y relaciones.[3] En el tiempo en que se elaboraron estas teorías, la historia y la cultura del tercer y del segundo milenios eran casi desconocidas. Desde entonces, se ha descubierto un gran caudal de material, que abarca cientos de ruinas excavadas en Palestina, Siria y Mesopotamia,[4] además de, literalmente, cientos de miles de textos.[5] Este material hace posible una reconstrucción bastante detallada de la historia primitiva del Cercano Oriente, al menos de los principales centros de civilización: Egipto y Mesopotamia. Si bien aún subsisten muchas lagunas y preguntas sin contestar, estos hallazgos arqueológicos han transformado el conocimiento sobre aquel período a tal punto que ha dejado de ser una era oculta.[6]

2. En su principal obra sobre este asunto Wellhausen escribe: «Es cierto, no arribamos a ningún conocimiento histórico de los patriarcas, sino sólo del tiempo en que los relatos surgieron en el pueblo israelita; esta época posterior se proyecta inconscientemente, en sus rasgos internos y externos, a la remota antigüedad y se refleja allí como un simple espejismo enaltecido»; *Prolegomena*, pp. 318s.

3. Estos conceptos se exponen brevemente con bibliografía en H.H. Rowley «Recent Discovery and the Patriarchal Age», *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 2a. ed., Oxford, 1965, p. 283; y A. Parrot, *Abraham and His Times*, trad. al inglés J.H. Farley, Filadelfia, 1968, p. 3. La historia y la evolución de estas ideas se analizan en detalle en H. Weidmann, *Die Patriarchen und irhe Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, Gotinga, 1968.

4. Ver una breve descripción de los sitios de las excavaciones con bibliografía al respecto en I. Hunt, *World of the Patriarchs*, Englewood Cliffs, N.J., 1967, pp. 2-11.

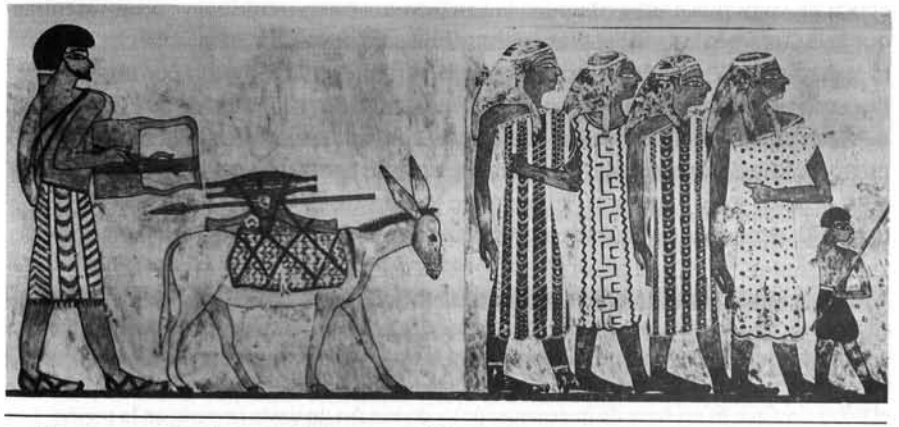
5. Los principales hallazgos textuales pertinentes al período patriarcal son (1) los documentos de Mari, siglo XVIII (*ANET*, pp. 482s.); (2) los textos de Nuzi, siglo XV (*ANET*, pp. 219s.); (3) los textos de Capadocia, siglo XIX; (4) las tablillas de Alalak, siglos XVII y XV; (5) diversos cuerpos de leyes; p.ej., el Código de Hamurabi (siglo XVIII), leyes de Asiria Media (siglo XIII), leyes hititas (siglo XV); (6) documentos de la primera dinastía de Babilonia, siglos XIX-XVI; (7) textos ugaríticos, siglo XIV (*ANET*, pp. 129-149); (8) textos egipcios de execración, siglos XIX y XVIII (ANET, pp. 328s.); (9) las tablillas de El Amarna, siglo XIV (ANET, pp. 483-490).

6. Así pues, los primeros dos volúmenes de la obra *Cambridge Ancient History*, I.E. Edwards, *et al.*, eds., 3a. ed., Nueva York, 1975 (la historia del antiguo Cercano Oriente desde los tiempos prehistóricos hasta el 1000 a.C.), han sido íntegramente reescritos (ver el prefacio al vol. I, parte I, p. xix). En la actual edición, han pasado de dos a cuatro volúmenes, con el doble de páginas que la edición de 1927, aunque sólo median entre ambas unos cuarenta y cinco años.

A continuación se presenta un breve resumen de los principales acontecimientos del período en cuestión.[7]

La época prehistórica. La historia propiamente dicha[8] comenzó poco después del año 3000 en el antiguo Cercano Oriente. En aquel tiempo ya se había desarrollado una cultura rica y adelantada en los valles de los grandes ríos tanto de Mesopotamia como de Egipto. En Mesopotamia había importantes adelantos en agricultura, con complejos sistemas de riego y drenaje. Se fundaron ciudades y el esfuerzo de cooperación necesario para montar grandes proyectos de irrigación requirió el establecimiento de ciudades-estado con complejos sistemas administrativos. La tecnología ya estaba adelantada y ya se había inventado la escritura. En Egipto, el panorama era similar. En el amanecer de la historia, Egipto era un territorio unificado gobernado por un faraón. Las evidencias sugieren que en la era prehistórica los distintos distritos locales se habían agrupado para formar dos grandes reinos, uno en la región norteña del delta y otro en el sur. La escritura jeroglífica había superado las etapas primitivas. Una prueba de este desarrollo es que en los albores del período histórico los reyes de la cuarta dinastía (*ca.* 2600) fueron capaces de suministrar y movilizar los recursos humanos y materiales necesarios para construir las colosales pirámides de Gizeh. Además, Egipto y Mesopotamia, situadas en las cercanías de los límites del mundo bíblico, ya habían entrado en contacto y mantenían un significativo intercambio cultural. Al alborear la historia, unos mil quinientos años

Caravana semítica del oeste (amorrea o «asiática») que se encuentra en una pintura de una tumba (ca. 1890 a.C.) en Beni Hasan, Egipto. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)



7. Ver un amplio desarrollo del tema con bibliografía completa en J. Bright, *La historia de Israel*, Bilbao, 1970, pp. 27-79. Ver la excelente historia general del antiguo Cercano Oriente, W.W. Hallo y W.K. Simpson, *The Ancient Near East: A History*, Nueva York, 1971.

8. Es decir, el período desde el que existen inscripciones contemporáneas que pueden traducirse e interpretarse.

antes que surgiera Israel, en el Cercano Oriente ya habían aparecido los elementos esenciales de estas dos importantes civilizaciones.

El antiguo Cercano Oriente, tercer milenio. (1) Mesopotamia. Los sumerios fueron los creadores de la civilización que había alcanzado ya desarrollo pleno cuando llegó el amanecer de la historia a Mesopotamia. El origen y la evolución de aquella civilización no han podido reconstruirse. En cuanto a su organización política, estaba constituida por ciudades-estado independientes (Edad Dinástica Antigua, *ca.* 2800-2360. La vida de los sumerios giraba en torno al templo, con una fuerte integración de las autoridades políticas y religiosas. Los escribas del templo ya habían inventado la escritura cuneiforme y la mayoría de los mitos y épicas de la literatura asiria y babilónica posterior se escribieron originalmente en esta época. La actividad comercial y económica prosperó.

Si bien predominaban los sumerios, los semitas también habitaban la baja Mesopotamia en aquella época. Estos fueron conocidos como «acadios» por la ciudad-estado de Acad, lugar en el que dominaron por primera vez. Tenían una fuerte influencia de la cultura y la religión sumerias, y adaptaron la escritura silábica cuneiforme a su propia lengua. Finalmente, un rey semítico, Sargón, conquistó el poder y fundó un imperio que duró ciento ochenta años (2360-2180). Su dinastía ejerció el control de toda Mesopotamia, dominio que por épocas se extendía hasta Elam al este y hasta el Mediterráneo al oeste.[9]

El imperio acadio llegó a su fin a manos de tribus bárbaras llamadas «guti» que avanzaron desde los montes Zagros al este *ca.* 2180. Poco se sabe sobre el siglo siguiente, pero *ca.* 2050, las ciudades-estado sumerias del sur quebraron el poder de los guti. Durante la tercera dinastía de la ciudad de Ur (Ur tercera, 2060-1950), la civilización sumeria revivió por última vez en todo su esplendor, antes de extinguirse. Ur-Nammu, el fundador de la dinastía, es célebre por su código legal. En esa época los sumerios y acadios vivían lado a lado en armonía cultural y racial, mientras que la cultura y la lengua acadias gradualmente reemplazaron a las sumerias. Si bien el sumerio siguió siendo el medio sagrado y tradicional empleado por las escuelas de escribas, se dejó de usar como lengua vernácula. Por el tiempo en que Dios llamó a Abraham a salir de Ur de los caldeos, la civilización sumeria ya había surgido, prosperado y desaparecido del panorama, aunque había marcado con su influencia a los acadios y sus sucesores. El ocaso de la dinastía Ur tercera llegó poco después del 2000, debilitada por la afluencia de nuevos pueblos, sobre todo de los amorreos,

9. Los increíbles descubrimientos en Tell Mardik en el noroeste de Siria impondrán adiciones y revisiones a muchas de las afirmaciones hechas sobre esta época. Se ha declarado que Ibrum, Rey de Ebla (el antiguo nombre del lugar), era contemporáneo de Sargón de Acad (sin embargo, el epigrafista G. Pettinato ha sostenido que el nombre «Sargón» no aparece en el texto sino que es un error de interpretación) y dominaba un vasto imperio en la región. Las ciudades-estado de territorios lejanos como Palestina (incluida Jerusalén) eran tributarias de él. La cultura local alcanzó un alto nivel de desarrollo, pues incluso existían diccionarios bilingües que traducían palabras sumerias a la lengua vernácula (llamada posteriormente eblaica). Se han hallado fragmentos de un código legal que antecede por lo menos en cuatrocientos años al código de Ur-Nammu.

que moldearían la historia de Mesopotamia, del sur y del norte, durante varios cientos de años.

(2) Egipto. Durante alrededor de setecientos años, Egipto continuó como nación unificada, disfrutando de un alto nivel de civilización. El testimonio más imponente de esta notable civilización lo constituyen las pirámides, colosales monumentos al culto de los muertos, que aún hoy, después de 4500 años, llenan de asombro a los observadores. Esta etapa de avanzado desarrollo cultural se llama el Viejo Imperio (*ca.* 2900-2300), establecido por los reyes del sur y que alcanzó la edad de oro durante la tercera y cuarta dinastías (*ca.* 2600-2400). En este período quedaron firmemente arraigados todos los rasgos característicos de la singular cultura egipcia. Por el azar del descubrimiento, se sabe más de la obra de los faraones de la quinta y sexta dinastías, apenas un débil reflejo de las gloriosas tercera y cuarta dinastías. Cubrieron los muros de las pirámides de minuciosos grabados y pinturas de hechizos mágicos e himnos: los textos de las pirámides, las obras religiosas más antiguas entre las conocidas.

En el siglo XXIII, la rivalidad de los gobernadores provinciales en ausencia de un gobierno central fuerte destruyó la unidad del estado, y Egipto experimentó un período de caos social y ruina económica que recibe el nombre de Período Intermedio (*ca.* 2200-2050). La literatura de la época es un reflejo elocuente de las dificultades y la desazón de la vida nacional.[10] Finalmente, a mediados del siglo XXI, una dinastía de Tebas, la undécima, restableció la unidad del territorio e introdujo el Imperio Medio, el segundo período de estabilidad y grandeza en Egipto. Mucho antes del tiempo de Abraham, Egipto ya había disfrutado de un milenio de progreso y civilización.

(3) Siria-Palestina. El conocimiento de Siria y Palestina en el tercer milenio se mantiene oculto tras el velo de la prehistoria. El descubrimiento entre 1975 y 1976 de casi veinte mil tablas de arcilla en Tell Mardik (Ebla), cerca de la actual Alepo, ha llevado a los estudiosos a pensar que allí se hallaba el centro de un vasto imperio a mediados del tercer milenio, con ciudades tributarias en tierras tan lejanas como Chipre, Sinaí, Anatolia y la región alta de Mesopotamia. La tarea de descifrar y publicar los textos cuneiformes, así como el análisis de los vestigios arqueológicos, aún no han llegado a una etapa que permita una adecuada interpretación de la civilización de la Edad de Bronce Antigua y de su repercusión en los estudios de las Escrituras.

A comienzos del tercer milenio, Palestina también se caracterizó por el desarrollo de ciudades pequeñas pero bien construidas y fortificadas, según los hallazgos en las excavaciones de Jericó, Meguido, Bet-seán y Laquis. Los habitantes comúnmente se denominan «cananeos», término derivado del nombre de la región en textos posteriores. Las evidencias arqueológicas revelan que hacia fines del tercer milenio todas las ciudades cananeas existentes hasta entonces fueron destruidas, de modo que llegó a su fin la civilización de la Edad de Bronce Antigua. No se sabe quiénes fueron los responsables de la destrucción, pero con frecuencia se plantea la hipótesis

10. *ANET*, pp. 405-410.

de que pertenecieran a los grupos amorreos que en ese tiempo comenzaban a penetrar en Mesopotamia.[11]

Era patriarcal, ca. 2000-ca.-1500. (1) Mesopotamia. Alrededor de 1950 llegó el ocaso de la dinastía de Ur tercera, en parte por la afluencia de pueblos semitas occidentales llamados comúnmente «amorreos». Esta decadencia acarreó dos siglos de rivalidad inconclusa entre las ciudades-estado de la Baja Mesopotamia, que finalizó con casi todas las ciudades-estado gobernadas por una dinastía amorrea. Si bien la población básica del sur de Mesopotamia seguía siendo acadia, en el noroeste los amorreos los desplazaron completamente. Fue una época signada por el caos político y económico, pero no una era oscura. Se han hallado dos códigos legales, uno en acadio de Esnunna, y el otro de Isin, codificado por Lipit-Ishtar. Ambos presentan considerables semejanzas con el Código del Pacto (Ex. 21-23).

En este período, Asiria y Babilonia, que dominaron la historia acadia en el milenio siguiente, comienzan a tener un papel significativo en la historia. Alrededor del 1900, Asiria, bajo el reinado de una dinastía acadia, estableció una colonia comercial bien al noroeste, en la antigua ciudad de Canis, en Anatolia (actual Kültepe). Esta colonia se conoce por los textos capadocios, varios miles de tablillas descubiertas en Canis, que echaron luz sobre la cultura y la composición étnica de la región. Esta dinastía acadia mantuvo el poder hasta *ca.* 1750, cuando fue reemplazada por una dinastía amorrea fundada por Samsi-ada, cuyo dominio de la Alta Mesopotamia fue breve. Su principal rival fue la ciudad de Mari, que se libró del yugo asirio *ca.* 1730.

Las amplias excavaciones realizadas en Mari han sacado a la luz una civilización brillante, documentada con más de dos mil tablillas, de sumo interés para reconstruir el trasfondo del período patriarcal. Durante una breve etapa, Mari fue un importante centro de poder.

Pero ni Mari ni Asiria saldrían victoriosas en la lucha por el poder. Esa distinción le cupo a Babilonia en tiempos del rey Hamurabi (1728-1686), cuya dinastía amorrea había reinado en Babilonia desde 1830. Al llegar al trono Hamurabi no sólo debió hacer frente al poder de Mari y de Asiria sino también al de Larsa que, bajo una dinastía elamita, dominaba toda Mesopotamia al sur de Babilonia. En una serie de campañas brillantes Hamurabi venció a sus rivales y llegó a reinar sobre un imperio que se extendía desde Nínive hasta el Golfo Pérsico. La civilización que se desarrolló durante esta primera dinastía de Babilonia la transformó de una ciudad insignificante en el principal centro cultural del momento. El caudal de textos de la época atestigua una riqueza literaria y de conocimientos rara vez lograda en la antigüedad. Se destaca el código legal de Hamurabi, que se basaba en una tradición legal de siglos (según lo comprueban los códigos de Ur-Nammu, Lipit-Ishtar y Esnunna) y que presenta notables paralelos con las leyes del Pentateuco. A pesar de sus logros, el imperio de Hamurabi desaparece con él. Bajo sus sucesores inmediatos la mayoría de los estados

11. Ver la exposición sobre la Edad de Bronce Media I y los amorreos en las notas 13 y 16 más abajo.

tributarios se separaron y si bien Babilonia conservó su independencia por más de un siglo, hacia fines de aquella época luchó por sobrevivir contra los kasitas, un pueblo nuevo que fue avanzando desde los montes Zagros al este.

En parte, la decadencia y caída final de Babilonia se debió a un virtual aluvión de nuevos pueblos que se introdujeron en la región, desde el norte en particular. Los movimientos étnicos así desatados causaron tal conmoción que desapareció gran parte de la evidencia de manuscritos, de modo tal que aún faltan documentar dos siglos de acontecimientos que dieron lugar a la creación de nuevos estados e imperios. Entre esos pueblos se destacaron los hurritas, no semitas que se habían establecido en el noroeste de Mesopotamia desde fines del tercer milenio pero que en este período ingresaron en torrente en la región. Cuando se reanuda la evidencia documental, *ca.* 1500, los hurritas tienen el control del imperio de Mitani, que se extendía desde Alalak, en el recodo del río Orontes cerca del Mediterráneo al oeste, hasta el pie de los montes Zagros, al otro lado del Tigris al este. El imponente estado de Asiria estaba bajo su control y por un tiempo, a comienzos del siglo XV, los hurritas competían con Egipto por el imperio mundial. Junto con los hurritas, pero en mucho menor número, se desplazaron algunos indoeuropeos, que aparentemente sólo integraban una clase gobernante aristocrática. La mayoría de los reyes del imperio Mitani tenían nombres indoeuropeos.

En Asia Menor ganaron poder los hititas, pueblo que hablaba una lengua indoeuropea. Durante la última parte del tercer milenio habían ingresado en la zona central del Asia Menor, donde comenzaron a ejercer dominio sobre las demás ciudades-estado. Hacia *ca.* 1550 ya habían creado un reino en las regiones central y oriental de Asia Menor, con capital en Katushash (actual Boghazköy), que pronto entró en conflicto con el imperio hurrita de Mitani. Como señal de lo que vendría después, la primera dinastía de Babilonia en 1530 no terminó a manos de un poder mesopotámico sino por un ataque relámpago de Mursilis I, uno de los primeros reyes del Antiguo Reino Hitita. Sin embargo los hititas todavía no dominaban el Asia Menor y no accederían al imperio sino hasta un siglo después. Así pues, poco después del 1500 Mesopotamia salía de un período de conmoción y caos, con el surgimiento de una nueva alineación política que pronto provocaría una lucha por el imperio mundial. La confusión causada por estos movimientos étnicos afectó incluso a Egipto.

(2) Egipto. El Imperio Medio, la segunda época de estabilidad y desarrollo cultural de Egipto, alcanzó su cenit en la duodécima dinastía, que con capital en Menfis reinó en Egipto por más de doscientos años (*ca.* 1991-1786). Este fue un período de gran prosperidad y esplendor. La literatura y las artes alcanzaron niveles rara vez superados, con predominio de la literatura sapiencial y los cuentos narrativos. De esta época datan los Textos de Execración, hechizos mágicos contra los enemigos palestinos de Egipto, escritos sobre unas vasijas que se rompían para efectuar la maldición. Los nombres que se registran en estos textos sugieren que Egipto ejercía un control moderado sobre la mayor parte de Palestina.

En la última mitad del siglo XVIII, las dinastías rivales (la decimotercera y decimocuarta) dieron señales de la decadencia del Imperio Medio. El debilitamiento del reino fue tal que dio lugar a la infiltración de ciertos pueblos extranjeros de

Palestina y del sur de Siria que con el tiempo tomaron el poder. La identidad de estos pueblos llamados hicsos —término egipcio que significa «jefes extranjeros»— ha sido largamente debatida, pero hay certeza de que en su mayoría eran semitas occidentales (cananeos o amorreos). Establecieron la capital en Avaris en la región nordeste del delta y reinaron en Egipto y parte de Palestina durante casi un siglo (*ca.* 1650-1542). Es posible que ésta haya sido la época en que José y sus hermanos descendieron a Egipto.

La lucha por la independencia egipcia de la dominación extranjera comenzó en el sur, en el Alto Egipto. Amosis, fundador de la decimoctava dinastía, tomó Avaris y expulsó a los hicsos a Palestina y, luego de un sitio de tres años, capturó Saruhén, el principal centro hicso en esa región. Una vez libre, Egipto resolvió que la mejor defensa consistía en tomar la ofensiva y emprendió el camino del imperio en Asia por primera vez. Esta estrategia condujo al conflicto directo con los nuevos poderes que ya se habían erigido y precipitó la lucha por el imperio mundial. Esta rivalidad introdujo lo que J.H. Breasted denominó «El Primer Internacionalismo», período que se describe mejor en relación con el Exodo.

(3) Siria-Palestina. Comparada con la evidencia proveniente de esta misma época de los centros culturales de Egipto y Mesopotamia, la existente en relación con la región de Siria-Palestina es insignificante. Naturalmente, esto se debe en parte al azar del descubrimiento, pero mucho, a la naturaleza de la historia y la cultura de Palestina misma. En palabras de W.G. Dever:

> Ahora que tenemos un panorama más representativo de Palestina en el contexto del antiguo Cercano Oriente en su totalidad, está claro que el país estuvo siempre culturalmente atrasado, empobrecido tanto en las artes como en la economía. Además de esto, su historia de conmoción política trajo aparejados frecuentes saqueos, destrucciones y reconstrucciones por una larga sucesión de pueblos de culturas diversas, lo cual dio como resultado la compleja estratificación de sus montes y la escasa preservación de los vestigios materiales. Por último, el clima húmedo de la región central de Palestina y la adopción de papiro y pergamino como materiales de escritura han contribuido a que sólo haya sobrevivido un puñado de reliquias epigráficas (la Biblia es una notable excepción). Aun cuando se da la fortuna de descubrir restos literarios, por lo general son tan fragmentarios que plantean un enigma indescifrable y, por lo tanto, la correlación entre éstos y los objetos descubiertos suele presentar serias dificultades. En suma, a diferencia de las culturas vecinas, buena parte de la arqueología de Palestina anterior a la era israelita es, en realidad, «prehistoria».[12]

Por consiguiente, es imposible escribir una historia de Palestina de esta época, y sólo pueden ofrecerse algunas ideas generales.

Después de un intervalo poco conspicuo hacia fines del tercer milenio, común-

12. «The Patriarchal Traditions», *Israelite and Judaean History*, OTL, J.H. Hayes y J.M. Miller, eds., Filadelfia, 1977, pp. 74s.

mente conocido como Edad de Bronce Media I (MB I),[13] se plasmó una síntesis cultural que originó una civilización urbana cada vez más desarrollada. Por falta de material escrito es preferible referirse a esta civilización con la denominación arqueológica Edad de Bronce Media II, aunque a menudo se la llama «cananea» según el nombre dado a la región en textos posteriores.[14] Este período se ha dividido, según el estilo de la alfarería, en dos subperíodos: MB II A (2000/1950-1800), la fase formativa de la cultura, y MB II B-C[15] (1800-1550/1500).[16] Este último período, que representa un desarrollo continuo a partir de MB II A, comprende el florecimiento pleno de la civilización «cananea» en la que surgieron las poderosas y prósperas ciudades-estado de Siria-Palestina en la última parte del período, después del 1600. Sobre la base de los datos arqueológicos, los eruditos han concluido que en esta época Palestina constituía junto con Siria una continuidad cultural. Ya quedan pocas dudas en cuanto a que fue de esta civilización urbana que surgieron en su mayor parte los llamados pueblos hicsos, que dominaron Egipto durante el Segundo Período Intermedio. Asimismo, esta civilización constituyó la principal resistencia

13. MB I es una de las épocas que ha provocado más debates arqueológicos en toda la era de la Palestina antigua. Ni siquiera se ha fijado el nombre del período. La denominación MB I de W.F. Albright indica que él la considera separada de EB y vinculada con MB II, el período siguiente. Sin embargo, sobre la base de las excavaciones que realizó en Jericó, K.M. Kenyon postula un corte cultural entre «MB I» y el período anterior EB, así como con el posterior MB II; propone, pues, un «período intermedio EB/MB». Otros objetaron este planteo y optaron por el nombre «EB IV», por considerar más cercana la conexión con el período anterior. Dever describe así el estado actual de la interpretación: «En resumen, en las últimas dos décadas se ha producido una virtual explosión en los estudios del período MB I, provocada por el caudal de material excavado recientemente, así como por el torrente de teorización creativa. Mas debemos advertir que los arqueólogos aún no están en condiciones de reconstruir un panorama amplio de la cultura del MB I en su totalidad, menos aún de explicar sus orígenes ni identificar los movimientos étnicos que pueden estar vinculados con su surgimiento en Palestina. El material del que disponemos es poco representativo. Sólo hay consenso en cuanto a las conexiones de MB I con la Edad de Bronce Antigua y no con la Edad de Bronce Media; a la tendencia de subrayar el carácter semi-sedentario más que sus facetas nómades; y a la preferencia por remontarlo un siglo más atrás que Albright, i.e., alrededor del 2200-2000 antes de la era cristiana»; *Israelite and Judaean History*, p. 84. Dever propone, junto con Albright, de Vaux y Kenyon, que los amorreos introdujeron esta cultura en Siria-Palestina . Ver un análisis detallado de este período, que interpreta la evidencia como indicadora de una cultura más sedentaria que nómade surgida del desarrollo dentro de Palestina misma y no de las invasiones desde Siria, en T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, 1974, pp. 144-171. Ver, asimismo, una crítica a Thompson en favor de la teoría amorrea, en J.E. Huesman, «Archeology and Early Israel: The Scene Today», *CBQ* 37, 1975, pp. 1-16.

14. Ver una exposición concisa y completa, con abundante bibliografía, en Dever *Israelite and Judaean History*, pp. 84-89.

15. Este subperíodo se ha denominado MB II B-C para reflejar una discontinuidad dentro del período sugerida por la cerámica y la estratigrafía de algunas excavaciones. Es un asunto de menor importancia, sin pertinencia aquí.

16. Las fechas corresponden a las propuestas por Dever en *Israelite and Judaean History*, esp. p. 89, y R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* 1, Madrid, 1975, p. 86.

a la creación del imperio egipcio en Asia bajo la decimoctava dinastía de los faraones, a fines del período de transición de los hicsos.

Como no se cuenta con textos de Palestina de esta época, la identidad del pueblo creador de esta cultura sigue sin resolverse. Sin embargo, basando las conclusiones en la aparente semejanza entre la alfarería de esta cultura y la de Siria contemporánea[17] y en la propuesta identidad de los nombres personales de Palestina de este período que aparecen en los Textos de Execración[18] y los nombres amorreos hallados en textos contemporáneos de Siria y Mesopotamia, la mayoría de los eruditos atribuye la cultura MB II en Palestina a la llegada de los amorreos;[19] muchos proponen una migración étnica en gran escala a Palestina proveniente de la región centro norte de Siria.[20] La evidencia disponible en la actualidad no exige necesariamente esta conclusión.[21] En primer lugar, la evidencia arqueológica es, por su misma

17. Dever resume así el estado actual de la interpretación de datos arqueológicos: «El problema más difícil de resolver sobre este período es el relativo al origen de la cultura material del MB II A y a la posibilidad de trazar un paralelo entre su surgimiento y los movimientos étnicos. El asunto no puede resolverse aún, pero ya existe un acuerdo sobre las principales líneas de investigación futura. Si bien se ha intentado relacionar la alfarería con el período anterior ... es evidente que la cultura material de MB II A en su totalidad no puede derivarse de MB I. Lo asombroso de esta cultura es que apareció repentinamente en Palestina, sin antecedentes locales ... Además, si bien las comparaciones detalladas presentan dificultades por la falta de material confiable, puede sostenerse que la alfarería de Palestina se vincula más con la de Siria en el período MB II A que en ningún otro período de la historia de este país. Estas observaciones sugieren que luego de la conmoción de la vida en Palestina a fines del tercer milenio antes de la era cristiana (EB IV-MB I) surgió un nuevo movimiento cultural desde Siria, que originó una cultura urbana vigorosa y homogénea que llegó a dominar toda la región Sirio-Palestina en la Edad de Bronce Media. Dado que este período en la Alta Mesopotamia y en Siria se distingue por la expansión amorrea, casi todos los eruditos identifican a MB II A en Palestina con la llegada y el asentamiento de los amorreos...»; *Israelite and Judaean History*, pp. 85s.

El estado actual de la interpretación presenta ciertos problemas, como, p.ej., considerar a los amorreos como los pueblos responsables de culturas materiales tan disímiles como MB I y MB II A. Los intentos de explicar las diferencias en función de distintas etapas de la evolución cultural de estos pueblos (como es el caso de Dever, p. 869) no resultan adecuados. Cf. también de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 78-83.

18. Estos textos se componen de tres grupos de imprecaciones contra los enemigos del faraón escritos en jeroglíficos egipcios sobre tazones y estatuillas que luego se rompían para llevar a cabo la maldición. Es significativa la cantidad de textos que mencionan a los enemigos del faraón en Palestina y datan de alguna parte del período entre 1875-1750. Sobre estos textos en general y en particular sobre la relación con los nombres amorreos de Mesopotamia, ver Thompson, *Historicity*, pp. 89-117.

19. Ver Dever, nota 17 más arriba; asimismo, ver G. Posener, J. Bottéro y Kenyon, «Syria and Palestine c. 2160-1780 B.C.», *CAH* I/2, pp. 532-594; de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 85-89.

20. Esta es la teoría ampliamente difundida por J. Bright, *Historia*, pp.66s., 118.

21. Cabe notar que el uso del término «amorreo» con referencia a estos pueblos ha alentado la formación de una idea mucho más unificada de su historia e identidad étnica que la justificada por la evidencia. La frase «semitas occidentales antiguos» sería más adecuada para no alentar ese prejuicio. Además, las únicas migraciones étnicas de las cuales hasta el momento hay

naturaleza, muda y sugerente pero no concluyente.[22] Es muy posible que los estilos de alfarería que aparecen de pronto en Palestina en MB II A y que tienen un vínculo cercano con Siria hayan surgido de la expansión e influencia de los estilos de alfarería por medio del trueque y otras formas de contacto, es decir, por difusión cultural y no por migración étnica.[23]

En segundo lugar, en cuanto a la relación entre los nombres de Palestina y aquellos de los amorreos de Mesopotamia, la identidad propuesta es una conclusión prematura.[24] Es más, aun si se pudiera determinar esta identidad básica, esto no bastaría para comprobar la migración étnica desde Mesopotamia a Palestina. Existen sobradas evidencias de que había semitas occidentales antiguos en Palestina y la costa fenicia mucho antes de que penetraran en Siria (y en el noroeste de Mesopotamia), por lo tanto detectar una migración de semitas occidentales en medio de una población semita occidental anterior resulta problemático.[25] Por lo menos, existe la

pruebas en los textos son: 1) del desierto sirio-árabe del norte, hacia el este y el sur a Babilonia en el período de Ur III (2060-1950) y 2) de la misma región hacia el norte, cruzando el Eufrates hasta el noroeste de la Mesopotamia en la Era Babilónica Antigua, unos dos siglos después. No existe, por cierto, ninguna prueba textual de una migración de los «amorreos» desde el sur de Babilonia hacia el noroeste de la Mesopotamia, ni desde el noroeste de la Mesopotamia a Palestina. Ver Thompson, *Historicity*, pp. 67-165.

22. Nótese qué endebles aparecen las conclusiones propuestas por Dever, nota 17 Señala que las comparaciones detalladas entre la alfarería de Palestina y la de Siria resultan difíciles (puesto que son escasos los sitios de excavación de Siria en que se hayan hallado piezas que se remontan a este período).

23. Sobre el problema de equiparar los marcados cambios en el estilo y las técnicas de alfarería con los cambios de la población sin evidencias corroborantes en relación con la interpretación de MB I, ver Thompson, *Historicity*, pp. 145s. Este comentario es aplicable asimismo a MB II.

24. Esta identidad se basa en la similitud aparente de las dos grafías de los nombres (ver, p. ej., Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, Santander, 1959, p. 136), lo cual no ha sido demostrado por medio de un estudio adicional. Así que, en «The Early History of the West Semitic Peoples», *JCS* 15, 1961, p. 39, I.J. Gelb escribe: «Hasta donde puedo juzgar la situación, en este momento es imposible decidir entre dos conclusiones: una, que el lenguaje de los nombres de los Textos de Execración preserva las características del lenguaje semítico occidental antiguo, es decir, la lengua amorrea; la otra, que muestra las características innovadoras del cananeo». Además se ha aducido alguna evidencia de que las dos grafías de los nombres representan dos dialectos, pero hay demasiada ambigüedad para llegar a una conclusión. Ver W.L. Moran, «The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background», *BANE*, p. 78, nota 29; y esp. Thompson, *Historicity*, pp. 91-97.

25. Los nombres geográficos son notoriamente conservadores y por lo general conservan un cuadro étnico mucho más antiguo que la época en que aparecen. (Compárese la forma en que los nombres árabes de ciertos lugares en Palestina en la actualidad conservan nombres de la época pre-arábiga, en muchos casos se remontan a la época veterotestamentaria y más atrás.) Tomando en cuenta este hecho resulta significativo que casi todos los nombres geográficos de Palestina de la primera parte del segundo milenio son semitas occidentales, en contraste con Siria, donde los nombres geográficos más antiguos no son semitas. Ver Gelb, *JCS* 15, 1961, p. 41; Thompson, *Historicity*, pp. 92, 319. Además, los textos de Ebla de Tell Mardik pueden echar bastante luz al panorama, pues se ha sostenido que la lengua local es un dialecto

certeza de que no hay forma de interpretar los datos para sustentar la hipótesis de una migración en gran escala de amorreos desde la región centro norte de Siria. Es más, si la hipótesis de la migración de semitas occidentales a Palestina se desprendiera necesariamente de los datos arqueológicos y lingüísticos, es mucho más probable que hubiesen provenido de las regiones del sudoeste de Siria, al norte[26] o de la estepa siria, al nordeste.

Por último, a fines de la era de MB II aparecen nombres hurritas e indoeuropeos en los textos de la región, a la que los egipcios de la decimoctava y decimonovena dinastías llaman «tierra de Hurru», lo cual indica que Palestina estuvo bajo la influencia del mismo movimiento de grupos étnicos descrito anteriormente en relación con el noroeste de la Mesopotamia. En cuanto a esta influencia, su trascendencia y su antigüedad aún están en discusión, pero es poco probable que haya tenido lugar mucho antes del siglo XV.[27]

EPOCA E HISTORICIDAD DE LAS NARRACIONES PATRIARCALES

Todas las tradiciones veterotestamentarias coinciden en ubicar la era patriarcal antes del éxodo de Egipto[28] y, por tanto, en alguna parte de la época brevemente referida. Por la naturaleza del relato, la historia familiar de un grupo cuyo estilo de vida muy probablemente aún era nómade pastoril, la tradición patriarcal no registra datos que establezcan una relación entre las personas o los acontecimientos y la historia política de los estados y pueblos contemporáneos, a excepción del relato del ataque de los cuatro reyes en Génesis 14, un breve fragmento que hasta la fecha no se ha logrado relacionar con sucesos extrabíblicos. Sumado a esto el hecho de que casi todos los sucesos de los relatos patriarcales se desarrollan dentro de Palestina misma y, como mencionamos, que los conocimientos sobre esa época en esta región son sumamente limitados (dada la naturaleza de la evidencia es probable que esta situación se mantenga[29]), a priori es muy difícil ubicar a los patriarcas dentro de esta época. En consecuencia, la lucha de los eruditos para lograrlo ha sido larga, complicada y a menudo acalorada; aquí sólo puede ofrecerse un breve resumen.

Toda la luz que se arrojó sobre la historia de las principales áreas culturales del

semita occidental cuyas analogías más cercanas son las lenguas cananeas del primer milenio, el hebreo incluido. No obstante, esta teoría aún aguarda una demostración; ver Gelb, «Thoughts about Ibla: A Preliminary Evaluation, March, 1977», *Syro-Mesopotamian Studies* 1, 1977, pp. 17-27.

26. Así piensa también de Vaux, *Historia Antigua*, p. 86.

27. Ver una exposición de la penetración de los hurritas en Siria y Palestina, en F.W. Bush, «Hurrians», *IDBS*, pp. 423s. Ver un análisis más detallado de la fecha y duración de su penetración en Palestina, en de Vaux, «Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible», *Revue Biblique* 74, 1967, pp. 481-503.

28. Sobre este tema ver D.J. Wiseman, «Abraham Reassessed», A.R. Millard y Wiseman, eds., *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester, 1980, pp. 149ss.

29. Ver la sección anterior y en particular la cita de Dever, p. 92.

Cercano Oriente en el segundo milenio dio como resultado una evaluación mucho más positiva del valor histórico de los relatos patriarcales que la prevaleciente a comienzos de este siglo (ver p. 86 arriba). Una serie de estudios ha resumido la evidencia que justifica esta posición tan difundida.[30] El más talentoso exponente de esta perspectiva fue W.F. Albright,[31] mientras que la exposición clásica es la de J. Bright.[32] A pesar de las numerosas diferencias en los detalles de las posiciones de los distintos eruditos relativas a la historicidad de los patriarcas y su ubicación en esta época, la perspectiva adoptada en general, por lo menos en el mundo de habla inglesa,[33] se resume bien en las palabras de Albright:

30. Las mejores síntesis son las realizadas por de Vaux: «Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes», *RB* 53, 1946, pp. 321-348; «The Hebrew Patriarchs and History», *The Bible and the Ancient Near East*, Londres, 1971, pp. 111-121; y H.H. Rowley, «Recent Discovery and the Patriarchal Age», *The Servant of the Lord*, pp. 281-318.

31. Su trabajo más importante sobre este tema es el capítulo «Hebrew Beginnings», *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York, 1963, pp. 1-9. Entre otros se cuentan también «El marco hebreo de los orígenes israelitas», *De la edad de piedra al cristianismo*, pp. 188-197; «Abraham the Hebrew: A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163, 1961, pp. 36-54; «The Patriarchal Backgrounds of Israel's Faith», *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968 (reimpr. Winona Lake, 1978), pp. 53-110; y, publicado poco después de su muerte, «From the Patriarchs to Moses: I. From Abraham to Joseph», *BA* 36, 1973, pp. 5-33.

32. *Historia*, pp. 93-125.

33. En Alemania A. Alt y M. Noth encararon una evaluación mucho más negativa de la validez histórica de Gn. 12-50. En *Historia de Israel*, Noth escribe: «...no disponemos del menor fundamento para establecer una premisa histórica sobre la época, el lugar, los antecedentes y las circunstancias de la vida de los patriarcas como seres humanos. La propia tradición sobre los patriarcas tampoco es muy explícita sobre su personalidad humana; en cambio, es más pródigo en cuanto atañe a las promesas que se les había hecho»; Barcelona, 1966, p. 122. Naturalmente, Alt y Noth, si bien no dejaban de lado los resultados de la arqueología, se interesaban fundamentalmente en el estudio de la historia preliteraria de las narraciones y de las tradiciones orales de las que derivan, usando las técnicas literarias de *Gattungsgeschichte* y *Redaktionsgeschichte*. Albright y sus seguidores no evadían la metodología y los resultados de la crítica literaria, pero atribuían mucho más peso a los paralelos trazados entre los textos bíblicos y el material no bíblico. Los dos enfoques entraron en conflicto abierto en una serie de artículos y reseñas críticas de publicaciones especializadas. En *Early Israel in Recent History Writing*, Bright critica la metodología de Noth, especialmente las conclusiones negativas referidas a la validez de las tradiciones, la indiferencia frente a la evidencia arqueológica y la inadecuación de sus teorías para dar una explicación apropiada del nacimiento de Israel y de su fe. Noth emprendió el uso de la arqueología de manera más directa en «Hat die Bible doch recht?», *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen, 1957, pp. 7-22; y «Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels», *VTS* 7, 1960, pp. 262-282; cf. *Der Ursprunge Israels im Lichte neuer Quellen*, Colonia, 1961.

Esta polémica llevó a cierta moderación de ambas posiciones, como lo ha sintetizado de Vaux: «Method in the Study of Early Hebrew History», *The Bible in Modern Scholarship*, J.P. Hyatt, ed., Nashville, 1965, pp. 15-29; *The Bible and the Ancient Near East*, pp. 111-121; y «On Right and Wrong Uses of Archaeology», *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, J.A. Sanders, ed., Garden City, 1970, pp. 64-80. Ver también J.A. Soggin, «Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries», *BA* 23, 1960, pp. 95-100.

> ...en conjunto el panorama de Génesis es histórico y no existe ninguna razón para dudar sobre la precisión en general de los detalles biográficos y de los retratos de los patriarcas, de una vividez que no tiene par en los personajes extrabíblicos del vasto caudal de literatura del antiguo Cercano Oriente.[34]

Si bien Albright nunca abandonó su intento de considerar a la Edad de Bronce Media I como la era de los patriarcas,[35] la mayoría de los eruditos los ha ubicado a comienzos de la era general de MB II (i.e., los primeros siglos del segundo milenio) y los ha vinculado con la supuesta migración amorrea.[36] Esta es la teoría que presenta de Vaux en un planteo cuidadoso y persuasivo.[37] Casi todas las líneas de argumentación y evidencia utilizadas para confirmar esta teoría han sido seriamente desafiadas en los últimos años,[38] a tal punto que cada vez son más los eruditos que niegan

De Vaux concluye que «en definitiva, parece que Noth admite todo lo que Bright admite con respecto a la historia de los patriarcas»; *The Bible and the Ancient Near East*, p. 119. Dicho juicio sin duda es exagerado y engañoso, pues da la impresión de que las declaraciones de Noth no son más que un reconocimiento renuente de los paralelos y las conexiones propuestos. Plantea una historicidad muy general para estos relatos, pues sostiene que los patriarcas efectivamente existieron pero no cree que pueda decirse nada más específico al respecto. No obstante, Noth modificó su posición a tal punto que llegó a afirmar: «No me caben dudas de que el origen de Israel se halla enraizado en un contexto histórico que, según lo prueban los descubrimientos arqueológicos, se ubica a mediados del segundo milenio»; «Der Beitrag der Archäeologie zur Geschichte Israels», *VTS* 7, 1960, p. 269. En cierta medida estas afirmaciones permitirían incluir también a la escuela alemana en el consenso.

34. *Biblical Period*, p. 5.

35. Esta afirmación se refiere a su interpretación de esta época como un intervalo nómade entre las culturas urbanas de EB III y MB II, y a su ubicación tardía en el 1800. Ambos argumentos se han abandonado. Ver nota 13 más arriba; asimismo, Thompson, *Historicity*, pp. 144-186, y en especial Dever, *Israelite and Judaean History*, pp. 82s., 93-95.

36. P.ej., Bright, *Historia*, pp. 102-105; E.A. Speiser, «The Patriarchs and Their Social Background», *The Patriarchs and Judges*, The World History of the Jewish People, B. Mazar, ed., 1a. serie 2, Brunswick, N. J., 1971; S. Yeivin, «The Patriarchs in the Land of Canaan», *The Patriarchs and Judges*; G.E. Mendenhall, «Biblical History in Transition», *BANE*, pp. 36-38; D.N. Freedman, «Archaeology and the Future of Biblical Studies: The Biblical Languages», *The Bible in Modern Scholarship*, p. 297. Ver el útil resumen de las principales posiciones y sus respectivos argumentos, en de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 259-262.

37. *Historia Antigua*, pp. 257-265.

38. Aunque siempre hubo eruditos que discreparon de la posición mayoritaria (p.ej., Mazar, «The Historical Background of the Book of Genesis», *JNES* 28, 1969, pp. 73-83), los principales ataques, que cuestionan virtualmente cada línea de evidencia sobre la que se ha basado la historicidad son los de Thompson, *Historicity*, y J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, 1975. Ambos se proponen demostrar que el juicio de la mayoría carece absolutamente de validez. Thompson señala: «Los resultados de mi propia investigación, si son en gran parte aceptables, al parecer bastan para exigir una reconsideración profunda de la posición actual sobre el carácter histórico de los relatos patriarcales. Estos resultados confirman la posición minoritaria según la cual el texto de Génesis no es un documento histórico»; *Historicity*, p. 2.

su validez.[39] Si bien estos desafíos han demostrado que algunas de las líneas de evidencia utilizadas para comprobar la historicidad de las tradiciones patriarcales carecen de validez, aún existe sobrada evidencia de la Biblia y de los textos extrabíblicos que demuestra que, por el contrario, dicha historicidad resulta una conclusión justificada.

En primer término, tanto una lectura superficial como un estudio literario de los relatos patriarcales revelan su sentido y su naturaleza historiográficos.[40] Queda claro que los relatos no son autobiográficos ni biográficos; el interés principal y el mensaje son teológicos; han llegado hasta nosotros por un largo y complejo proceso de transmisión oral y escrita, de manera que ni por el mensaje básico ni por la forma se trata de historia en el sentido moderno (ver abajo).[41] No obstante, la forma y el sentido de estos relatos están determinados claramente (y obviamente) por motivos literarios y teológicos fundados en la experiencia pasada de la comunidad, en tradiciones de base histórica.[42] Es más, una comparación con otras obras narrativas del antiguo Cercano Oriente revelará que en estilo literario se aproximan más a los

Si bien el juicio fundamental de Thompson sobre la historicidad de los patriarcas se basa en el juicio literario de que los textos no procuran ser historiográficos (p. 3), la mayor parte del libro intenta demostrar con cuidado y en detalle que las principales líneas de argumentación obtenidas de los datos arqueológicos, epigráficos y socio-jurídicos a favor de la historicidad de los relatos patriarcales no son válidas. Considera que estos textos carecen de validez histórica y ubica las tradiciones que allí aparecen entre los siglos IX y VIII.

Van Seters también niega toda validez histórica de los relatos patriarcales. Usa una metodología radical de «historia de edición», critica los argumentos literarios en que se basan quienes los refieren a un período entre los siglos IX y VIII, y en cambio los ubica entre las épocas exílica y postexílica. En calidad de evidencia a favor de esta época procura demostrar que los argumentos basados en las costumbres sociales, el nomadismo, etc., se adecuan más al contexto de fines del primer milenio que al de comienzos del segundo.

Asimismo, en Hayes y Miller, eds., *Israelite and Judaean History*, Dever presenta un estudio a fondo y bien documentado del trasfondo arqueológico del segundo milenio, mientras que W.M. Clark analiza las tradiciones bíblicas en sí (pp. 70-148). Ambos coinciden en que actualmente se puede atribuir poca o ninguna historicidad a los relatos patriarcales.

Utiles exposiciones sobre las obras de Thompson y Van Seters pueden verse en M.J. Selman, «Comparative Customs and the Patriarchal Age», *Essays on the Patriarchal Narratives*, Millard y Wisemann, eds., pp. 99-108; y J.T. Luke, «Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies», *JSOT* 4, 1977, pp. 35-47.

39. Dever desecha la teoría íntegra en una sola oración: «Los recientes estudios de Thompson y Van Seters descartaron la fecha propuesta por Albright en el MB I, así como todas las demás del segundo milenio a.C. sugeridas por la evidencia arqueológica»; *Israelite and Judaean History*, pp. 94s.

40. Ver las útiles exposiciones del sentido y la naturaleza históricas de los relatos patriarcales en Selman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, pp. 103-105; K.A. Kitchen, *The Bible in Its World*, Londres, 1978, pp. 61-65; Luke, *JSOT*, 1977, pp. 35-38; y W.W. Hallo, «Biblical History in Its Near Eastern Setting: The Contextual Approach», *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*, C.D. Evans, Hallo, y J.B. White, eds., Pittsburgh, 1980, pp. 1-26.

41. Ver Bright, *Historia*, pp. 90s.

42. Ver Luke, *JSOT* 4, 1977, p. 36.

relatos de base histórica.[43] Aclarado esto, importa destacar que las tradiciones bíblicas coinciden en ubicar a los patriarcas mucho antes del Exodo, y dos tradiciones distintas otorgan al intervalo una duración de alrededor de cuatrocientos años.[44] Como la estela de Meneftá (ver más adelante, p. 119) ubica la presencia de Israel en Palestina *ca.* 1220[45] y el Exodo debe de haber tenido lugar bastante antes de esa fecha, este dato bíblico establece el fin de la época patriarcal *ca.* 1700 a más tardar.

En segundo término, y como algo muy significativo a la luz de su correlación con esta cronología basada en la Biblia,[46] existen evidencias importantes de que los relatos patriarcales son el reflejo auténtico de las condiciones que corresponden al antiguo Cercano Oriente a comienzos del segundo milenio. Las principales líneas de evidencia son las siguientes:

(1) La fuente de los nombres patriarcales se revela ampliamente en la población amorrea de la época[47] y se puede identificar como semita occidental antigua,[48] es decir, perteneciente a las lenguas de la familia semita occidental existentes en el segundo milenio a diferencia del primero.[49] Es más, un examen de los nombres de

43. Ver Kitchen, *The Bible in Its World*, pp. 61ss.

44. Gn. 15.13; Ex. 12.40.

45. La estela de Meneftá data del quinto año de este faraón; ese año debe de ubicarse entre 1220 y 1209; ver Kitchen, *The Bible in Its World*, p. 144, nota 46.

46. Evidentemente, este *terminus ad quem* de 1700 supone que la referencia a Israel hecha en la estela de Meneftá alude a las tribus de Israel que salieron de Egipto. Naturalmente, esto no puede demostrarse, pero es una suposición ampliamente aceptada y presenta la última fecha viable del fin de la época patriarcal sobre la base de los datos bíblicos. Por supuesto que si se toman literalmente los 480 años de 2 R. 6.1, entonces los datos bíblicos ubican al Exodo *ca.* 1450 y el fin de la época patriarcal sería *ca.* 1850. De todos modos la fecha en cuestión pertenece a los primeros siglos del segundo milenio.

47. Ver Bright, *Historia*, pp. 93ss.; de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 202-213; Kitchen, *The Bible in Its World*, p. 68.

48. Sobre esta denominación de la distribución de las lenguas semitas occidentales del segundo milenio, anterior a los movimientos étnicos hacia fines del mismo milenio con los que surgieron las «clásicas» y conocidas lenguas semitas occidentales del primer milenio y después (en especial, hebreo y arameo), ver Thompson, *Historicity*, pp. 70-75. La adopción de esta terminología mucho más libre de prejuicios contribuiría a aclarar el debate.

49. Thompson, *Historicity*, pp. 17-51, ha hecho un estudio exhaustivo de los casos en que aparecen los nombres del antiguo Cercano Oriente que tienen paralelo en los relatos patriarcales, con el fin de demostrar que no son sólo característicos del segundo milenio sino que también aparecen a lo largo del primer milenio y que, de hecho, «pueden aparecer cada vez que haya nombres de pueblos semitas occidentales» (p. 318). La laguna cronológica mencionada más adelante modifica radicalmente este argumento. Es más, Thompson no da suficiente importancia a la observación en cuanto a que estos nombres pueden «clasificarse tipológicamente como semitas occidentales antiguos» (p. 317), especialmente en vista de su propia exposición sobre terminología (pp. 72ss.), en que se declara partidario de la expresión «semitas occidentales antiguos» para diferenciar «estos grupos [i.e., los amorreos] de las lenguas y pueblos semitas occidentales posteriores y más conocidos» (p. 72), una evidente referencia a los grupos lingüísticos cananeos, arameos y árabes del primer milenio. Este parecería un fenómeno mucho más significativo que los paralelos que puedan trazarse entre los nombres arameos y árabes del sur de la última mitad del primer milenio.

este tipo que efectivamente aparecen en los textos del primer milenio pone de manifiesto una laguna en la evidencia cronológica tanto en el material bíblico como en el material no bíblico. Por tanto, se hallan nombres de este tipo entre los semitas occidentales antiguos hasta fines del segundo milenio[50] y entre los nombres bíblicos desde la época patriarcal hasta los tiempos de David pasando por la era mosaica.[51] Luego no reaparecen en ninguno de los dos cuerpos textuales hasta la época de la dominación aramea clásica que comienza a fines del siglo VIII-comienzos del VII.[52] En esta perspectiva es asombroso notar que este tipo de nombres no se encuentre entre los nombres arameos que aparecen en los textos que datan de los siglos X al VII,[53] aunque aparecen con cierta frecuencia en los dialectos arameos posteriores. Por último, es muy improbable que por mera casualidad estos nombres sean muy poco comunes entre los pueblos cananeos del primer milenio, y que la época en que carecen de evidencia textual (los siglos X-VII) es la época de dominación cananea (es decir, la época de los «imperios» y el poder israelita y fenicio). Esta distribución cronológica inclina la balanza bien a favor de referir la época patriarcal al segundo milenio.[54]

(2) El viaje emprendido por Abraham desde el noroeste de la Mesopotamia (Harán) a Canaán concuerda con una serie de circunstancias que se sabe corresponden a MB II A (2000/1950-1800). En esta era comenzaba a gestarse un período nuevo de estabilidad, paz y prosperidad, ya sea que sus creadores provinieran de Siria o fueran naturales de Palestina misma y sólo recibieran la influencia de las culturas más importantes del norte.[55] En especial, se abrieron las rutas entre Canaán y el noroeste de la Mesopotamia.[56] En esta época se fundó o ya existía la mayoría de las ciudades mencionadas en los relatos patriarcales, por ejemplo, Siquem, Bet-el, Hebrón, Dotán y Jerusalén (en el caso que sea la Salem de Gn. 14).[57] Uno de los principales problemas de esta teoría es que el Neguev, una de las regiones más impor-

50. Se encuentran ejemplos de nombres similares a Abram, Israel y Jacob desde los textos de Mari (siglo XVIII) al sarcófago de Hiram (siglo XIII/X).

51. Ver los comentarios de Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebund*, BWANT 10, Stuttgart, 1928, p. 28. Compárense las expresiones similares de de Vaux acerca del nombre Isaac, *Historia Antigua*, p. 204, nota 80.

52. Si se analiza detenidamente el estudio de Thompson (ver más arriba, nota 49), se observa que con relación a Abram después de *ca.* 1000 sólo hace referencia a cuatro nombres de forma similar hallados en los textos asirios de fines del siglo VIII y principios del VII (pp. 30-35); en relación con los nombres Israel y Jacob, sólo logra citar ejemplos de nombres similares de los dialectos arameos de Palmira y Elefantina, del árabe del sur epigráfico y de los nombres judíos de los textos babilónicos, que se remontan al siglo V, tomados de Noth, *Die israelitschen Personennanem*. Ver también de Vaux, *Historia Antigua*, p. 210.

53. Se conocen unos cincuenta; ver M. Liverani, «Antecedenti dell' onomastica aramaica antica», *Rivista degli Studi Orientali* 37, 1962, pp. 65-76. Ver de Vaux, *Historia Antigua*, p. 210.

54. Resulta así muy difícil ubicarlos en la época que propone Thompson, la Edad de Hierro, más específicamente, a fines del siglo X o durante el siglo IX; ver *Historicity*, pp. 316, 324-326.

55. Ver el panorama histórico más arriba, p. 89.

56. Ver de Vaux, *Historia Antigua*, p. 264.

57. Ver Dever, *Israelite and Judaean History*, pp. 99-101.

tantes del viaje de Abraham, no ha presentado hasta la actualidad ninguna evidencia de ocupación durante MB II, pero presenta una amplia ocupación en MB I.[58]

Cabe mencionar que esta teoría no propone una migración étnica de amorreos desde el noroeste de la Mesopotamia a Canaán ni en MB I ni en MB II como contexto histórico dentro del cual se ubicaría la migración de Abraham desde Harán a Canaán. Aparte de que la evidencia de dicha migración amorrea es de validez sumamente dudosa (ver panorama histórico más arriba, p. 96), una migración étnica de esas características no otorga verosimilitud al relato bíblico por el simple hecho de que el texto bíblico no hace ni la más mínima alusión a una migración masiva de ciertos pueblos de la que forman parte Abraham y su séquito.[59] El traslado de Abraham no es ni siquiera el de una tribu (menos aún el de un pueblo), sino el de una familia.[60] El hecho que se desprende claramente de la sucesión de relatos es que el pueblo de Abraham y toda su familia extendida permanecen viviendo en el noroeste de la Mesopotamia[61] mientras que él recorre Canaán como forastero (Heb. *gēr*).

(3) El estilo de vida pastoril nómade de los patriarcas corresponde al medio ambiente cultural del segundo milenio. El concepto de nomadismo en el antiguo Cercano Oriente se ha transformado radicalmente debido a los estudios recientes emprendidos por la investigación antropológica moderna sobre la naturaleza del nomadismo.[62] Ya no se puede adoptar como modelo directo el estilo de vida muy posterior de los beduinos árabes, quienes a lomo de camello emprendían incesantes incursiones en las tierras civilizadas de los pueblos sedentarios.[63] Por el contrario, los «nómades» pastoriles de la zona de estepa semiárida que se extiende entre el desierto y la tierra de cultivo[64] se mantenían en contacto permanente con las zonas de aldeas agrícolas, y formaban así una sociedad doble de dependencia mutua en

58. Ver la reseña detallada de la evidencia arqueológica y la sugerencia de que por la no ocupación del Neguev en MB II se debe ubicar a Abraham a fines de MB I y a Jacob en MB II, de J.J. Bimson, «Archaeological Data and the Dating of the Patriarchs», *Essays on the Patriarchal Narratives*, Millard y Wiseman, eds., pp. 59-92.

59. Ver las observaciones de N.M. Sarna, *Biblical Archaeology Review* 4, 1978, p. 52.

60. Gn. 12.1 dice: «Vete de tu tierra y de tu parentela [i.e., el grupo tribal o subtribal vinculado por lazos sanguíneos], y de la casa de tu padre [i.e., la familia extendida]...».

61. Así pues, Abraham envía a su siervo a aquellas tierras a buscar esposa para su hijo Isaac (Gn. 24), y Rebeca envía a Jacob a casa de Labán, su tío, en Harán Naharaim (al noroeste de Mesopotamia) para que escape de la venganza de Esaú cuya primogenitura había obtenido de manera subrepticia (27.41ss.).

62. Ver la completa reseña, con excelente bibliografía, en Dever, *Israelite and Judaean History*, pp. 102-117.

63. El nomadismo beduino árabe se basa en el camello, el único animal que puede sobrevivir al cruce del Nefud, el desierto central sirio-árabe. La domesticación del camello en el antiguo Cercano Oriente no se practicó antes de *ca.* 1200; ver Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period*, disertación doctoral inédita, Universidad de Michigan, 1965, pp. 42s.

64 En Mesopotamia, Siria y Palestina, esta zona de unos 100-250 mm de precipitaciones anuales se extiende entre el desierto y las regiones cultivables con un mayor índice de precipitaciones y forma un gran semicírculo por el valle de la Mesopotamia, cruza la zona centro sur de Siria y desciende por la zona marítima de Palestina. Ver el mapa en Dever, *Israelite and Judaean History*, p. 728.

que agricultores y pastores formaban parte integral de una misma comunidad tribal.[65] Era natural la alternancia entre el estilo de vida de la comunidad agrícola estable y el pastoril que implicaba el traslado estacional a las estepas en busca de pasturas, según las precipitaciones en la zona de estepa semiárida. El conflicto que se planteaba de continuo no era tanto entre pastores y agricultores sino que era más una puja por la autoridad política entre las ciudades-estado, con su poderosa organización en centros urbanos, y estas aldeas tribales autónomas.

Si bien resta aún un estudio detallado de este concepto de nomadismo y una comparación con los textos bíblicos, parecería que el estilo de vida patriarcal refleja este mismo tipo de sociedad «dimorfa».[66] Los patriarcas acampan en las cercanías de las ciudades (p.ej., Gn. 12.6-9; 33.18-20) y hasta viven como «forasteros» en algunas ciudades (p.ej., 20.1ss.). Practican la agricultura en forma esporádica (26.12s.); Lot se establece «en las ciudades de la llanura, y fue poniendo sus tiendas hasta Sodoma» (13.12); la vocación contrastante de Jacob y Esaú (25.27-34) quizá refleje esa misma dicotomía. Sin embargo, al igual que en Mari, los patriarcas son criadores de ovejas que se trasladan grandes distancias con los rebaños; por ejemplo, Jacob, mientras habita en Hebrón, envía a José a visitar a sus hermanos en Siquem, pero los encuentra más al norte en Dotán (37.12-17). Se han observado paralelismos en el vocabulario técnico empleado por la sociedad de Mari y el de Israel, en el área de los términos relativos a los vínculos tribales y a los campamentos pastoriles.[67] Resulta muy claro que el estilo de vida patriarcal presenta numerosas semejanzas con el nomadismo pastoril de los textos de Mari y que su estilo de vida concuerda bien con el medio ambiente cultural de principios del segundo milenio.[68]

(4) Diversas prácticas sociales y legales que aparecen en los relatos patriarcales pueden compararse con una amplia gama de prácticas socio-jurídicas tanto del segundo como del primer milenio, lo cual demuestra que estas narraciones son un reflejo auténtico de los antiguos usos del antiguo Cercano Oriente.[69] Estos paralelos

65. Debe rectificarse la idea de que el nomadismo y la cultura de aldeas agrícolas sean estilos de vida mutuamente excluyentes. De hecho, la evidencia arqueológica de las aldeas prehistóricas sugiere enfáticamente que la evolución cultural de la aldea avanzó desde la recolección de frutos al cultivo incipiente hasta las comunidades agrícolas primitivas sin intervalos nómades. También es probable que se hayan domesticado ovejas y cabras en el contexto de la aldea agrícola y que la cultura pastoril haya surgido a partir de la aldea. Ver R.J. Braidwood, *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdestan*, Studies in Ancient Oriental Civilization 31, Chicago, 1960, pp. 170-184; y Luke, *Pastoralism and Politics*, pp. 22ss.

66. Ver Dever, *Israelite and Judaean History*, pp. 112-117; de Vaux, *Historia antigua*, pp. 228-235; y N.K. Gottwald, «Were the Early Israelites Pastoral Nomads?», *Rhetorical Criticism*, J.J. Jackson y M. Kessler, eds., Pittsburgh, 1974, pp. 223-225.

67. De Vaux, *Historia antigua*, pp. 230s.; Dever, *Israelite and Judaean History*, pp. 115s.

68. Sin embargo, hace falta profundizar los estudios para echar más luz sobre el asunto. Así pues, obsérvense las objeciones de Thompson a la adopción sin un previo estudio detallado del modelo del nomadismo pastoril de las estepas mesopotámicas, debido a las diferencias topográficas ambientales de Palestina; «The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark», *JSOT* 9, 1978, pp. 2-43, esp. pp. 8-12.

69. Ver Bright, *Historia*, pp. 95-99ss.; de Vaux, *Historia antigua*, pp. 242-245ss. Ver el profundo análisis crítico de Selman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, pp. 93-138.

socio-jurídicos deben utilizarse con sumo cuidado. Sobre esta base a menudo se ha intentado ubicar la época de los patriarcas en la primera mitad del segundo milenio, señalando paralelos con textos de aquel período, en particular con los textos de Nuzi.[70] Algunos estudios más recientes han revelado que esta metodología es inadecuada, por la sencilla razón de que las prácticas, en caso de ser válidas,[71] son de una imprecisión cronológica tal que no sirven para la determinación de fechas. Una práctica sólo es de significación cronológica si se prueba que corresponde a una época determinada, pero las prácticas socio-jurídicas del antiguo Cercano Oriente con frecuencia se prolongaban en el tiempo. En particular debe abandonarse la conexión especial trazada entre los relatos patriarcales y un trasfondo socio-jurídico hurrita específico[72] basado en los textos de Nuzi, conexión que cobraba gran importancia en el argumento a favor de la historicidad de los patriarcas.[73] Las prácticas de Nuzi empleadas en la comparación se tomaron de una media docena de un total aproximado de trescientos textos de leyes familiares hallados en el lugar, de manera que no resultan representativas ni siquiera de la sociedad de Nuzi.[74] En segundo lugar, las prácticas de Nuzi presentan mucha más similitud de lo que se pensara en un principio con las prácticas socio-jurídicas del mundo mesopotámico en general y, por lo tanto, todo el asunto de un modelo específicamente hurrita de leyes familiares resulta muy dudoso.[75] No obstante, se ha confirmado una cantidad suficiente de paralelos válidos entre los usos patriarcales y los del antiguo Cercano Oriente que comprueban que los relatos patriarcales reflejan con precisión el contexto histórico y social en el que los sitúa la Biblia.[76]

70. Ver la reseña bien documentada del desarrollo de esta metodología en Selman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, pp. 93-99.

71. Este procedimiento ha conducido a conclusiones erróneas basadas en semejanzas superficiales. Los paralelos en cuestión a menudo se basaron en la exégesis de textos complicados y difíciles, sin realizar un estudio serio que permitiera arribar a una interpretación acertada de los textos en su propio contexto literario y cultural, tanto bíblico como extrabíblico, antes de intentar el trazado de paralelos. Esta crítica se aplica especialmente al caso relacionado con los textos de Nuzi.

72. Ver en especial Selman, «The Social Environment of the Patriachs», *Tyndale Bulletin* 27, 1976, pp. 114-136; de Vaux, *Historia antigua*, pp. 242-255; y Thompson, *Historicity*, pp. 196-297.

73. Estos paralelos con los textos de Nuzi a menudo se consideraban importantes por la hipótesis de que ofrecían una explicación de características que no se hallaban más adelante en el Antiguo Testamento o bien que eran mal interpretados por los editores posteriores del Pentateuco. Además, las prácticas de Nuzi se identificaban generalmente como hurritas sobre la base de una presunta diferencia entre las prácticas de Nuzi y las de la cultura asirio-babilónica en general que, por lo demás, constituían la estructura de la sociedad de Nuzi. Este supuesto trasfondo hurrita de las prácticas patriarcales cobraba importancia ya que la principal presencia de los hurritas en la Mesopotamia se situaba en la misma región en que la Biblia sitúa el origen de los patriarcas, las cercanías de Harán.

74.. Ver Selman, *Tyndale Bulletin* 27, 1976, p. 116.

75. *Ibíd.*, p. 118.

76. Ver la lista de dichas prácticas confeccionada sobre la base de una metodología comparativa acertada, en Selman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, pp. 125-129.

(5) El panorama general de la religión patriarcal es antiguo y auténtico.[77] En particular, la presentación de Dios como el Dios personal del padre patriarcal y de su clan (en contraste con el de los lugares y los santuarios de los cananeos), quien otorga un pacto unilateral y las promesas de protección divina, es absolutamente auténtica. Es más, resulta claro que la religión patriarcal no es una proyección al pasado de creencias israelitas posteriores. Varios rasgos son claros indicios del hecho, como el uso corriente del nombre divino El en vez de Yahvé, la ausencia completa de referencias al nombre Baal o de su uso, la relación directa de Dios y el patriarca sin mediación de sacerdote, profeta ni culto, y la falta de alusión o referencia a Jerusalén.[78]

Los demás ejes de la evidencia son más inciertos.[79] La evidencia presentada aquí es suficiente para concluir que los patriarcas son, en efecto, personajes históricos. Esto no significa que se haya descubierto personaje o suceso alguno de las historias patriarcales en fuentes extrabíblicas; tampoco es probable que así sea, simplemente porque los relatos patriarcales conforman la historia de una familia. Los patriarcas eran jefes de clanes seminómades, cuyas vidas tenían poca trascendencia más allá del círculo familiar.

GENERO LITERARIO DE LOS RELATOS PATRIARCALES

Si bien el redescubrimiento del mundo antiguo ha muestra que los relatos patriarcales son reflejo auténtico de la época en que los sitúa la Biblia, ¿implica esto que son «historia» en el sentido moderno? Detrás del registro escrito de la historia siempre hay sucesos reales en el espacio y en el tiempo. Entre estos sucesos y lo que llamamos «historia» se interponen dos problemas principales. El primero es el problema del conocimiento. ¿Cuáles son los hechos y cómo se han conservado? En caso de que el historiador posea evidencia documental, ¿qué intervalo medió entre el suceso y el momento en que se registró? Si ese intervalo fue cubierto por tradición oral, ¿existieron las condiciones necesarias para conservar los hechos con fidelidad, tal como un grupo social cohesionado con continuidad histórica? Mucho dependerá de la forma en que el historiador llegue al conocimiento de los hechos que registra por escrito.

77. Ver la exposición de Bright, *Historia*, pp. 122-125; de Vaux, *Historia antigua*, pp. 267-285; y en especial, G.J. Wenham, «The Religion of the Patriarchs», *Essays on the Patriarchal Narratives*, Millard y Wiseman, pp. 157-188.

78. Ver Wenham, «The Religion of the Patriarchs», pp. 184s.

79. El único pasaje de Gn. 12-50 que podría relacionarse con la historia mundial es la reseña del ataque de los cuatro reyes en el cap. 14. Si bien no ha podido verificarse una conexión con acontecimientos conocidos, los nombres de los reyes concuerdan con la nomenclatura del segundo milenio. Amrafel puede interpretarse como amorreo; Arioc muy probablemente es hurrita (*Arriyuk* o *Arriwuk* en Nuzi); Tidal es la forma hebrea de Tudḫalias, el nombre de cuatro reyes hititas; y Quedorlaomer evidentemente está formado por dos elementos de nombres elamitas que aún no se han hallados combinados en otro contexto. Sobre el trasfondo «proto-arameo» de los relatos patriarcales y el controvertido problema de la relación con el Ḫapiru/Apiru, ver Bright, *Historia*, pp. 111-115; de Vaux, *Historia antigua*, pp. 210-219.

El segundo problema es el de la pertinencia. Registrar todo lo sucedido es imposible. Por otra parte, muchos acontecimientos son insignificantes o no son pertinentes a determinado propósito o interés en particular. Al historiador político poco puede interesarle el contrato matrimonial entre personas comunes, mientras que para el historiador social es de fundamental importancia. Además, escribir historia implica mucho más que la crónica de acontecimientos: también supone seleccionar los acontecimientos, establecer la relación de unos con otros y determinar causa y efecto. Por lo tanto, el problema del propósito del escritor, sobre cuya base selecciona los datos, es de capital importancia.

Los escritores bíblicos no estaban exentos de tomar en cuenta estos factores. El hecho de que escribieran bajo inspiración divina (ver más arriba, cap. 2) no implica nada en relación con su conocimiento humano, material, del pasado. La inspiración no les daba información nueva ni aclaraba lo que estaba oscuro, tal como puede discernirse de los textos bíblicos. A menudo se mencionan las fuentes (Nm. 21.14; Jos. 10.12s.; 1 R. 14.19), y de la comparación de distintos pasajes se desprende que existían grandes diferencias de conocimiento del pasado.[80] Por otra parte, el propósito de los autores bíblicos es básicamente teológico y su perspectiva religiosa controla la selección y presentación de los acontecimientos. Su interés fundamental se centra en la acción de Dios en los acontecimientos humanos, y no en los acontecimientos en sí. Relatan la historia a fin de inculcar teología, ya sean los hechos de la historia de redención o alguna verdad teológica no tan vinculada a la historia. No distorsionan ni falsifican la historia, sino, a menudo, son muy selectivos en función de su propósito.[81]

¿Qué diremos, pues, del género histórico de los relatos patriarcales? En primer lugar, se trata de una historia de familia, sin demasiado interés por establecer una relación entre esa historia y los acontecimientos contemporáneos. Como tal, sin duda, se transmitió por vía de la tradición oral. Los pueblos nómades pastoriles por lo general no llevan registros escritos, y las historias mismas nos dan innumerables indicios de este hecho. Se agrupan en tres «ciclos» (que se desprenden de tres de las generaciones patriarcales), indicados por la fórmula editorial de *toledot*. A menudo

80. La mayoría de los eruditos considera que la reseña de la sucesión al trono por parte de Salomón (2 S. 9-20 y 1 R. 1-2) es virtualmente el relato de un testigo presencial; la mayor parte del material es contemporáneo, o se aproxima mucho, a los acontecimientos descritos. Además, proviene de una época de la historia de Israel, la monarquía, en que las instituciones sociales contaban con el personal, las técnicas y los materiales para llevar un registro de los acontecimientos. El caso del libro de Jueces es muy distinto. El autor vivió muchos años después de los acontecimientos narrados, tal como lo revela Jue. 21.25. Además, fue una época de transición y lucha, de gran agitación social y, por momentos, de virtual anarquía. En tales circunstancias el conocimiento del pasado se conserva de manera muy dispersa y casi al azar. El autor de Jueces forzosamente recurre a una esquematización (2.11-19) y moldea todos los datos históricos de acuerdo con este marco teológico. Ver H. Renckens, *Israel's Concept of the Beginning*, pp. 20-31.

81. A los ojos de quienes tengan propósitos diferentes, puede parecer que han distorsionado los hechos, pero todo depende del enfoque. Para ampliar sobre este tema, ver J.R. Porter, «Old Testament Historiography», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 125ss.

sólo presentan señales muy generales de la relación cronológica; y si la cronología está comprimida aparecen serias dificultades. Por ejemplo, en Génesis 21.14 Abraham colocó a Ismael sobre los hombros de Agar y la envió al desierto. Si se sigue la cronología de capítulo en capítulo en sentido histórico, Ismael habría tenido dieciséis años (16.16; 21.5). Luego, Jacob nació cuando Isaac tenía sesenta años (25.26) e Isaac murió a la edad de ciento ochenta años (35.28). Si se prosigue estrictamente con esta cronología por los capítulos sucesivos, Rebeca se preocupa seriamente por una esposa para Jacob (27.46), ¡cuando él tiene entre ochenta y cien años!

La interpretación de los capítulos como historia en el sentido moderno acarrea otros problemas. En el capítulo 20, Sara es una mujer tan hermosa a los noventa años que Abraham, temiendo por su propia vida, la hace pasar por su hermana; ella termina formando parte del harén de Abimelec, rey de Gerar. Pero en el capítulo 18, ocasión en que Sara ríe cuando le dicen que concebirá un hijo, el relato dice que era vieja y que «le había cesado ya la costumbre de las mujeres» (v. 11). El problema no es la cantidad de años que se mencionan, sino que una serie de relatos la presenta de edad muy avanzada. Asimismo, Abraham se describe como avanzado en años a los cien años (18.11; cf. 24.1); se ríe de la idea de tener un hijo (17.17), pero milagrosamente llega a ser padre (21.7). Sin embargo, en el pasaje de 25.1-6 se relata lacónicamente que después de la muerte de Sara (cap. 23) tomó otra esposa con quien tuvo numerosos hijos y luego murió a los ciento setenta y cinco años de edad.

Al tratar de armonizar algunas tradiciones con la historia, surgen serias dificultades. Tanto Madián como Ismael son tíos abuelos de José, y sin embargo los madianitas e ismaelitas aparecen durante su juventud como mercaderes que recorrían con regularidad la ruta de Transjordania a Egipto (37.26-28). Amalec es el nieto de Esaú (36.12), nieto de Abraham, y no obstante en tiempos de Abraham los amalecitas habitaban en el sur de Palestina (14.7).

Estos datos encierran un problema sólo si se interpreta a estos ciclos desde el punto de vista de la historia según su definición actual. En cambio, el propósito primordial del relato es teológico, tal como lo demuestra la declaración inicial, que destaca en claro relieve las promesas de Dios en el llamado de Abraham (12.1-3). Los capítulos sucesivos se supeditan a estas promesas y se proponen mostrar la forma en que Dios hizo que se cumplieran a pesar de la falta de un heredero de Abraham (ver más adelante, p. 110). Este tipo de «registro histórico» debe reconocerse como el recuerdo del pasado en la memoria popular. La diferencia entre estos relatos y el registro histórico de la monarquía de Israel no radica en la realidad histórica de los acontecimientos relatados sino en la forma de transmisión. La tradición oral ha llenado vacíos entre siglo y siglo.[82] En sociedades carentes de la tecnología moderna, donde la mayoría es analfabeta, la tradición oral es mucho más precisa y tenaz de lo

82. Al parecer no existe nada que niegue la hipótesis de que estas tradiciones se registraron por escrito originalmente en tiempos de Moisés (y es probable que por impulso suyo). Dado que diversos contratos, los contratos matrimoniales en particular, son muy antiguos, cabría pensar en la existencia de documentos escritos. Por otra parte, el uso generalizado de patronímicos (Abram ben Taré, etc.) facilita considerablemente la confección de las genealogías.

que puede imaginar un lector occidental moderno.[83] Además, la cultura patriarcal contaba con la situación ideal para la transmisión confiable y precisa de la tradición: se caracterizaba por un círculo social cerrado unido por lazos sanguíneos y religiosos (originalmente una sola familia, luego un pueblo numeroso), que fue forzado a mantenerse unido constantemente debido a las fuerzas externas de aislamiento y opresión. Los relatos patriarcales, pues, son tradición popular, que se mantuvo viva durante los siglos por la memoria colectiva del pueblo de Israel, y cuya malla fue tejida a partir de estas hebras por las talentosas manos de un reducido número de maestros de la narración.

RELIGION DE LOS PATRIARCAS

No es posible reconstruir a partir de los relatos de Génesis 12-50 un panorama completo de las creencias y prácticas religiosas de los patriarcas. De todos modos, puede obtenerse información suficiente como para lograr una descripción general e insertar la religión dentro del contexo cultural, dado el redescubrimiento del trasfondo histórico y cultural de la era patriarcal.[84]

La Biblia señala con claridad que la herencia que Abraham recibió de sus antepasados fue el politeísmo. Josué 24.2s. dice:

> Vuestros padres habitaron antiguamente al otro lado del río, esto es, Taré, padre de Abraham y de Nacor; y servían a dioses extraños.

(Cf. también Jos. 24.14; Gn. 31.19-35, 53; 35.2). La experiencia religiosa de Abraham no puede reconstruirse, pues la Biblia casi no hace referencia a sus antiguas creencias. Pero sí recalca la nueva intervención en los asuntos humanos que resulta del llamado de Dios a Abraham en 12.1-3. Si bien Abraham todavía se movía dentro del ambiente religioso de su tiempo, su alejamiento de Canaán por mandato de Dios significó, a su vez, el alejamiento de su pasado politeísta en favor de la devoción resuelta al único Dios que se le reveló. Cada uno de los patriarcas adoró a un Dios que se le apareció, lo escogió y le prometió permanecer con él (12.1-3; 15.1-6, 17; 28.11-15). Cada uno a su vez escogió a este Dios como padrino de su familia y le dio un nombre especial como señal del vínculo personal cercano que unía al padre del clan y a su Dios: «Dios de Abraham», «Dios de Isaac» y «Dios de Jacob» (24.12; 28.13; 31.42, 53; cf. Ex. 3.6), así como «Dios de Nacor» (31.53).[85] Además se lo llama el «pariente o padrino [generalmente traducido «temor»] de Isaac» (31.42, 53) y «el Fuerte de Jacob» (49.24). Este vínculo personal cercano se desprende del título «el Dios de mi/tu padre» (26.34; 31.42, 53; 32.9; 49.25; y esp. Ex. 3.6). Dios era la

83. Sobre la tenacidad de la tradición oral, ver Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, pp. 58-67, esp. 64ss.

84. Ver un reciente análisis breve y completo, en Wenham, *Essays on the Patriarchal Narratives*, pp. 157-188. Asimismo ver de Vaux, *Historia antigua*, pp. 267-285.

85. La observación de que Dios recibe también el nombre de «Dios de Nacor» debería servir de ayuda a quienes por estar muy familiarizados con la terminología bíblica no reconocen que «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» es un título especial.

deidad protectora del clan del patriarca, como se manifiesta claramente en Génesis 31.36-55, en donde se ve que Jacob jura por el padrino (o temor) de Isaac, y Labán por el Dios de Nacor. Esta terminología tiene paralelos cercanos en los textos de Capadocia y de Mari,[86] así como en textos árabes y arameos de los primeros siglos de la era cristiana.[87] Este Dios del clan bendice al patriarca (12.1-3; 26.3s.) con la promesa de la tierra de Canaán y de innumerable descendencia (12.2, 7; 13.14-17; 15.4s., 18; 26.3s.; 28.13s.). El protege y salva (19.29), puede llámarselo por su nombre y suplicarle (18.22-33); castiga el mal (38.7) pero tiene consideración del justo (18.25).

El principal medio por el cual Dios establece y regula esta relación es su pacto. Dios primero estableció el pacto con Abraham en el capítulo 15, sellándolo y ratificándolo en una ceremonia solemne y misteriosa (vv. 7-21) en la que se coloca bajo juramento en el acto de pasar entre las dos mitades de los animales partidos, en forma de antorcha de fuego y de horno humeante, ominosos símbolos tomados de rituales mágicos.[88] Dios así se coloca simbólicamente bajo maldición en caso de quebrantar su promesa.[89]

Esto significa que Dios es un Dios personal, que por naturaleza se relaciona con las personas, lo que tiene doble importancia ya que los dioses cananeos se asociaban básicamente con lugares. Pero el asunto de si la creencia de los patriarcas puede llamarse monoteísta o no, es un debate ajeno al pensamiento del Antiguo Testamento. Por cierto, Dios era para los patriarcas un solo Dios; Isaac adoraba al Dios de su padre (26.23ss.), al igual que Jacob (31.5, 42, 53). De manera que el mismo concepto se transmitió de generación en generación. Este Dios es único, sin colegas ni consortes; por lo tanto la familia de Jacob guardó los dioses extraños que trajeron de Mesopotamia (35.2). La creencia patriarcal es mucho más explícita sobre los principios que afirma que sobre los que niega, de manera que quizá se pueda coincidir con H.H. Rowley en el nombre de «monoteísmo práctico».[90]

Los textos ofrecen escasa información sobre la vida religiosa y el culto de los patriarcas. Oraban (25.21), a menudo postrándose según la costumbre común en el Cercano Oriente (17.3; 24.52). Construían altares y practicaban sacrificios (12.7; 22.13; 31.54), pero en ningún lugar en especial ni con sacerdote oficial. La adoración no era tanto una cuestión de precisión en ciertas formas y ceremonial sino más bien una relación entre Dios y los seres humanos. De modo que la religión de los

86. Ver Bright, *Historia*, pp. 119s. La frase aparece también en las cartas de Amarna (siglo XIV; ver de Vaux, «El et Baal, le dieu de péres et Yahweh», *Ugaritica VI*, 1969, p. 504.

87. Otro índice de esta relación personal se manifiesta en un tipo de nombres en los que ciertos términos referidos al parentesco, tales como *'aḫ*, «padre», y *'aḥ*, «hermano», se emplean como epítetos referidos al ser divino (p.ej., *Abiram* equivale a «Mi [divino] Padre es Exaltado»). Ver Bright, *Historia*, p. 120.

88. Ver Speiser, *Genesis*, Anchor Bible, Garden City, 1964, pp. 113s.

89. Ver el pasaje paralelo en Jer. 34.19ss. El significado literal de la frase hebrea «hacer un pacto» es «*cortar* un pacto». La misma frase idiomática aparece en un texto de Qatna del siglo XV. Matar un animal para efectuar un pacto era una práctica común entre los amorreos de Mari, donde «matar un burro» era la frase idiomática que significaba «celebrar un pacto».

90. *Worship in Ancient Israel*, Filadelfia, 1967, p. 21.

patriarcas no difería tanto de la de sus contemporáneos en la forma externa sino más bien en el concepto de Dios y en la íntima relación personal entre Dios y los que él llamaba.

TEOLOGIA DE LAS NARRACIONES

La historia patriarcal propiamente dicha comienza con el llamado y la elección de Abraham en 12.1-3. El llamado es a media carrera, sin dar indicación de tiempo, ni espacio ni del medio de comunicación, sin precisar la identidad de Abraham aparte de los breves y escasos datos genealógicos y familiares que se ofrecen en los versículos anteriores. Este nuevo comienzo abrupto destaca en marcado relieve al llamado mismo, y se señala así la singular trascendencia del pasaje dentro del plan global de la historia patriarcal.

> Pero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré.
> Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición.
> Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra. (12.1-3)

La promesa universal se presenta como la palabra de gracia faltante al final del prólogo primitivo y como respuesta a las preocupantes preguntas sobre la relación de Dios con su humanidad esparcida, que de allí surgen. La elección y bendición de Abraham y las promesas incondicionales de una tierra y una nación de los versículos 1 y 2 tienen como meta última el versículo 3, la gran esperanza de que todas las comunidades de la tierra sean bendecidas por medio de él. En el comienzo de la historia de redención ya se manifiesta el fin de esta historia: la salvación prometida a Abraham finalmente comprenderá a toda la humanidad. Dios en su ira no ha rechazado a la familia humana para siempre sino que vuelve a actuar para enmendar la brecha que el pecado ha abierto entre él y su mundo. El autor reúne así, de forma cuidadosa y sutil, al prólogo primitivo con la historia de la redención, estableciendo una relación de problema y solución, de fundamental importancia para la interpretación de la totalidad de las Escrituras.

Pero, el pasaje también es de importancia para la comprensión de las historias de los patriarcas subsiguientes. Revela que el tema de principio a fin es el progreso, las vicisitudes y la victoria final del cumplimiento de aquellas promesas que aquí, en el comienzo, se presentan como un epígrafe. El autor no escribe una biografía; enseña teología, entretejiendo diversos temas en las historias.

Elección y promesas de Dios. Cuando se comprende la significación del llamado de Abraham, el propósito del curso de la narración resulta nítido. Abraham ha de formar una gran nación (12.2) pero Sara es estéril (11.30); la tierra pertenece a sus descendientes (12.7), pero está ocupada por los cananeos (v. 6). Al principio, el narrador intencionalmente yuxtapone la promesa de Dios con las circunstancias de

Abraham; este problema es el interés dominante de los capítulos 12-21. La promesa se formula en términos de extrema prodigalidad: los descendientes de Abraham han de ser «como el polvo de la tierra» (13.16) y numerosos como las estrellas del cielo (15.5). Abraham, sin hijos, intenta ardid tras ardid. Adopta un esclavo nacido en su propia casa (15.2s.). Sara, para proteger su posición como esposa, le ofrece como segunda esposa a su criada, Agar, de cuya unión nace Ismael (cap. 16). Pero ninguno de los esfuerzos logra cumplir la promesa de Dios de darle un hijo de Sara (15.4; 17.18s.). Finalmente, cuando por la vejez la promesa ya parece imposible en términos humanos, «visitó Jehová a Sara, como había dicho, e hizo Jehová con Sara como había hablado» (21.1). Nace Isaac.

La misma promesa vuelve a confirmarse a cada una de las generaciones patriarcales sucesivas: a Isaac (26.2-4), a Jacob en Bethel cuando abandona Canaán por temor a Esaú, luego de robarle sus derechos de primogenitura (28.13s.); otra vez a Jacob en Bet-el a su regreso (35.11s.), y a José y sus hijos (48.1-6).

La promesa como tema principal y dominante se manifiesta también en que la liberación divina del pueblo de Israel de Egipto se presenta como su cumplimiento:

> También establecí mi pacto con ellos [los patriarcas], de darles la tierra de Canaán ... y me he acordado de mi pacto ... os redimiré con brazo extendido ... Y os meteré en la tierra por la cual alcé mi mano jurando que la daría a Abraham, a Isaac y a Jacob. (Ex. 6.4-8)

De manera que el período patriarcal de la historia de redención es el tiempo en el que Dios realiza la elección de Abraham y su descendencia y en el que hace la promesa. Sin embargo, el cumplimiento de la promesa aparece extrañamente aplazado, ya que la tierra estaba en manos de los cananeos.[91] La única tierra que Abraham y sus descendientes inmediatos alguna vez llegaron a poseer fue la finca y la cueva de Macpela (Gn. 23), donde fueron sepultados Abraham (25.7-10), Isaac (35.27-29) y Jacob (49.29-31). Sólo al morir dejaron de ser forasteros. Y a fines de la época patriarcal ni siquiera eran peregrinos en la tierra, sino que se habían trasladado a Egipto.

La historia de José comprende la primera etapa de la transición de una familia patriarcal seminómade a una nación independiente, en concordancia con la promesa. El hijo favorito, muy consentido, inspira odio a sus hermanos, quienes lo venden como esclavo para que se lo lleven a Egipto. Por su virtud, sabiduría y gracia pronto prospera, pero por ello también enfrenta problemas (caps. 37-39). La habilidad que recibe de Dios para interpretar sueños atrae la atención del faraón, y su interpretación de los sueños sobre la hambruna y sus sabios consejos lo colocan en una posición encumbrada (caps. 40-41). A su vez, esto permite a José atender las necesidades de su propia familia y llevarla consigo a Egipto (caps. 42-47). Esta historia, compuesta con sumo cuidado y de forma tan diferente que la de los ciclos de los relatos de Abraham y Jacob, comprende una enseñanza: la providencia de Dios frustra toda

91. Una de las frases favoritas para referirse a la tierra es «la tierra en que moras», Gn. 17.8; 28.4; 37.1; 47.9 (cf. «la tierra en que andas como peregrino», BJ). El verbo traducido «morar» proviene de la misma raíz que *gēr*, «forastero» (residente extranjero).

intriga de los hombres y transforma los propósitos maliciosos de ellos hacia el cumplimiento de sus propios objetivos. Esta enseñanza se formula de forma explícita en 50.20.

El resultado de la traición que sufre José es el primer paso hacia la creación del pueblo escogido. Los «hijos de Israel» pasan a ser una comunidad aislada y protegida, que mora en la tierra de Gosén (generalmente identificado con el nordeste del delta del Nilo). El tema de la «salvación» («mantener en vida a mucho pueblo», 50.20) es un anticipo del Exodo (y de la liberación última de Dios por medio de Cristo). Desde aquel momento, y por un largo tiempo, Israel tiene la oportunidad de crecer numéricamente y a la vez conservar su identidad. La promesa de una tierra y de una nación aguardará su cumplimiento específicamente por medio de la redención efectuada por Dios en Egipto y la toma de Canaán bajo el liderazgo de Josué.

Pero, aparte de estas líneas generales, los ciclos de historias provenientes de diversos trasfondos se emplean para enseñar una amplia serie de verdades teológicas. Sólo podemos referirnos aquí a dos de las más importantes.

Fe y justicia. En las historias de Abraham, como se mencionó anteriormente, la promesa de tener una descendencia innumerable se ve reducida al problema único de un hijo y el cumplimiento se aplaza de una forma extraña y casi perversa. Es evidente que el tema central de las historias es la fe de Abraham, como se observa en el relato de su llamamiento. La demanda del llamamiento a Abraham es radical: debe abandonar todas sus raíces —tierra, parentela y familia inmediata (12.1)[92]— para encaminarse hacia un destino muy incierto, «a la tierra que te mostraré». Luego del llamamiento, el narrador presenta la respuesta de Abraham con una lacónica sencillez: «Y se fue Abram, como Jehová le dijo» (v. 4). Abraham se presenta como un paradigma de fe; la primera observación sobre él se refiere a su obediencia y confianza en el Dios que lo llamó. El autor lidia con el problema de la fe (y su relación con la justicia) según se desprende de 15.6: «Y creyó [Abraham] a Jehová, y le fue contado por justicia». El indicio de la importancia de este versículo está en que no forma parte de la narración sobre lo que sucedió entre Dios y Abraham (vv. 1-5), sino que es el resumen del narrador en el que afirma que la justicia de Abraham consistía en confiar —tener fe— en la promesa de Dios.

El clímax en el relato de la fe de Abraham es el capítulo 22, el llamado sacrificio de Isaac. Si bien la historia en cierta época se empleó para proscribir el sacrificio de niños en Israel, su propósito actual no es ése. No se trata de la historia del «sacrificio de Isaac», sino de la «prueba de Abraham», tal como lo señala el narrador mismo (v. 1). Relatada con maestría, es una historia misteriosa e inquietante de una situación que requiere de Abraham una confianza casi increíble: se le pide una obediencia que hace peligrar la promesa patriarcal, no sólo si se comprueba su falta de fe, sino también si obedece a la demanda de la vida de su único hijo. El lector oscila entre

92. Los occidentales modernos, que habitamos en una sociedad de amplia movilidad en la que los lazos familiares y de residencia familiar se rompen fácilmente, debemos recordar que dicha movilidad era casi imposible en los pueblos de la antigüedad, en una cultura de profundas raíces patriarcales y patrilocales. Uno de los textos de Nuzi relata la historia de un hombre que deshereda a dos de sus hijos sólo porque se mudaron a otro pueblo.

Abraham el padre, que enfrenta una tragedia nefasta, y Abraham el monstruo, que sostiene el cuchillo en alto sobre el cuerpo postrado de Isaac.[93] Abraham logra hacer frente a la prueba de una sola manera: con plena y absoluta confianza en el Dios que prometió darle a Isaac y cumplió la promesa cuando era imposible por medios humanos. Abraham enfrenta la prueba y se convierte en el modelo de la fe que Dios requiere de su pueblo.

Tal como se señaló en relación con 15.6, la justicia de Abraham radicaba en su fe en la promesa de Dios. Si la justicia se define, como en la sociedad occidental, como conformidad a un código moral abstracto, esta ecuación es difícil de comprender. Sin embargo, la justicia en la Biblia no es una ética de prescripción de normas, sino que consiste en la fidelidad a una relación. El hombre justo es fiel a las demandas de todas sus relaciones.[94] Por lo tanto, el sentido del pasaje es que la justicia de una persona en relación con Dios se cumple cuando esa relación se caracteriza por la fe (ver Ro. 1.16s.; 4; Gá. 3.6-9).

Pero la transición de la elección soberana a la concreción del pueblo del pacto divino no es sencilla histórica ni teológicamente, como se confirma en el relato del Génesis. Surgen tensiones por la naturaleza de la humanidad en relación con el soberano Dios. Si bien son evidentes en todos los personajes bíblicos, estas tensiones son más marcadas en la vida de Jacob. Si los relatos de Abraham presentan un retrato del hombre de fe en gradual ascenso a las alturas de la confianza en Dios quien lo llamó, los de Jacob presentan a un hombre de carácter muy «mundano», el paradigma de la astucia y la autosuficiencia. Suplantador desde el nacimiento (25.26), es un individuo taimado y maquinador, parecido a su madre (27.5-17, 41-45). Los veinte años al servicio de su tío Labán son una lucha constante entre dos hombres astutos, que traman para superarse mutuamente. Finalmente, en el Jaboc al regresar de Canaán, Jacob halla rival adecuado cuando lucha con el «hombre» a quien luego reconoce como una visita divina. Sólo por la acción directa de Dios, que por lo demás se oculta en estas historias por las «acciones humanas poco edificantes»,[95] Jacob el suplantador se convierte en Israel el vencedor (32.28).

Los relatos en que Jacob se reconcilia con Esaú (33.1-11), se disgusta por la conducta de sus hijos (34.30), manifiesta su fidelidad al deshacerse de los ídolos (35.2-5), se angustia por la pérdida de su hijo predilecto, José, (37.33-35) y, por último, obtiene el permiso del Señor para descender a Egipto (46.1-5), son señales de una persona dominada por Dios.[96] Su último deseo (49.29-32), que su cuerpo fuera sepultado en la cueva de Macpela, completa la historia, con la certeza de que Jacob se ubica dentro de la promesa que Dios había hecho a Abraham muchos años antes.

93. Ver G.W. Coats, «Abraham's Sacrifice of Faith», *Interpr* 27, 1973, pp. 387-400.

94. Estas comprenden la conformidad a normas o leyes, ya que la fidelidad a la relación de una persona con la comunidad a la que pertenece requiere una obediencia básica a los códigos legales y morales de dicha sociedad. Sobre el concepto de justicia, ver G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 1, Salamanca, 1972, pp. 453-468.

95. *Ibíd.*, p. 225.

96. El relato bíblico indica que Jacob «venció» (32.28). Sin embargo, es evidente que en realidad fue Dios quien venció, no sólo por el cambio en la vida de Jacob, sino también por el nombre «Israel»: «Dios vencerá».

El pacto. Otro elemento de suma importancia teológica en Génesis 12-50 es el pacto que Dios hace con Abraham en los capítulos 15 y 17. La idea del pacto es una de las fundamentales en toda la Escritura. En el mundo antiguo iniciaba una relación o un acuerdo que no existía por lazos sanguíneos ni requisitos sociales normales; se emplea en el mismo sentido cuando se aplica a los pactos divino-humanos de las Escrituras. Pacto es, pues, el establecimiento de una relación en particular o de un compromiso a un curso de acción en particular, que no existe naturalmente, que se sanciona por medio de un juramento que se presta en una ceremonia solemne de ratificación.[97] En el capítulo 15 Dios se digna a ponerse simbólicamente bajo maldición a fin de confirmar a Abraham la certeza de sus promesas. Es Dios quien presta juramento; no se exige nada a Abraham (excepto el rito de la circuncisión [cap. 17] como señal del pacto). Así pues, el pacto con Abraham se diferencia del pacto con Moisés (ver más abajo, pp. 141s.). En el pacto abrahámico Dios se compromete; en el pacto mosaico se requiere que Israel, receptor del pacto, preste juramento y, por lo tanto, debe sujetarse a una serie de cláusulas rigurosas. Los resultados de ambos pactos son radicalmente distintos. Dado que Dios presta juramento solemne de dar una tierra y una nación a los descendientes de Abraham, éste es un pacto de promesa, la concesión divina de gracia y bendición que depende sólo del carácter inmutable de Aquel que la realiza.

Así, en Génesis 12-50 se presentan los acontecimientos fundamentales con que se inicia la historia de la redención: Dios ha escogido libremente a un hombre y sus descendientes por medio de los cuales «serán benditas ... todas las familias de la tierra» (12.3), y promete solemnemente darle una tierra y una nación. Resta que se revelen aún los medios y las circunstancias del cumplimiento. Pero estos capítulos también presentan el estilo de vida que ha de caracterizar a quienes responden al llamado de Dios y que pertenecen, por haber asumido un compromiso, al pueblo del pacto: ha de ser una vida de confianza y fe en aquel que llama. De hecho, al concluir el libro queda montada la escena para el siguiente acto dentro del drama de la redención: la liberación de la esclavitud de Egipto.

97. Ver M.G. Kline, *By Oath Consigned*, Grand Rapids, 1968, pp. 16ss.

9

EXODO: CONTEXTO HISTORICO

El Exodo es el acontecimiento fundamental de la historia de redención del Antiguo Testamento, el medio por el cual Dios le dio cumplimiento histórico a la promesa hecha a los patriarcas de una tierra y una nación. Pero, a pesar de su importancia, ubicarlo en el espacio y en el tiempo es una tarea difícil, en parte debido a la naturaleza literaria del libro. En ningún momento se menciona el nombre del faraón al que enfrentó Moisés, ni se registra ninguna otra persona ni acontecimiento que permita establecer una conexión cierta con la historia conocida de Egipto y Palestina de esa época. Dado que toda la evidencia es indirecta, la cuestión histórica deberá tratarse antes de pasar al contenido y a la teología del libro.

CONTEXTO HISTORICO DE LA EPOCA

Antes de situar el Exodo en el tiempo y el espacio será necesario familiarizarse con la historia de la época en que tuvo lugar: el apogeo del imperio egipcio. Por razones de continuidad, la siguiente reseña comienza a fines de la «era patriarcal», *ca.* 1550 a.C., y se extiende hasta *ca.* 1200, cuando Israel ya había entrado en Palestina. Durante esta época, que coincide aproximadamente con la Edad de Bronce Reciente en Palestina, Egipto tenía el control del mundo antiguo y Palestina estaba bajo el dominio de ese imperio.

Surgimiento del imperio egipcio. A mediados del segundo milenio, una serie de estados e imperios relativamente nuevos estaba desarrollándose en el antiguo Cercano Oriente.[1] En *ca.* 1550 el estado hurrita de Mitani se extendía por el noroeste de Mesopotamia, desde el oeste de Siria hasta el pie de los montes Zagros en el este. Al parecer fue esta alianza de los pueblos hurritas con los indoeuropeos que los dominaban que revolucionó las técnicas militares con el desarrollo del carro de guerra y el arco compuesto. Al noroeste de Mitani, en la región oriental de Asia Menor, se encontraban los hititas, que se recuperaban lentamente de la época de debilidad en la que habían caído luego del ataque sobre Babilonia. Al este de Mitani y completamente dominada por esta, se extendía Asiria, cuya capital fue saqueada por los reyes de Mitani, por lo cual después tomarían una venganza brutal. El papel principal dentro del drama que se desarrollaría le tocaría a Egipto,

1. Ver cap. 8.

que acababa de librarse del dominio de los hicsos. Cuando la decimoctava dinastía se liberó del yugo de los hicsos, Egipto resolvió asegurar sus fronteras, derrotó al enemigo en su propio territorio y, por lo tanto, emprendió la conquista y el sometimiento de Asia.

Aunque llegaron hasta el Eufrates en tiempos de Tutmosis I, los primeros faraones de la decimoctava dinastía condujeron principalmente expediciones punitivas, ya que Egipto estaba concentrado en la reconstrucción en su propio territorio y en la dominación de Nubia y Sudán al sur. Sin embargo, la situación cambió bajo Tutmosis III (1490-1436), uno de los gobernantes más capaces de Egipto. En la famosa batalla de Meguido, *ca.* 1468, derrotó a los hicsos, cuyo centro era Cades a orillas del Orontes en el sur de Siria. En campañas subsiguientes sofocó toda resistencia y extendió el imperio hacia el norte hasta Alepo. Esta expansión trajo aparejado el conflicto entre Egipto y Mitani por el dominio de Siria. La guerra entre los dos estados prosiguió de manera intermitente durante casi cincuenta años hasta que en tiempos de Tutmosis IV (*ca.* 1412-1403) se celebró un tratado. Sin duda a ambas partes las motivó el resurgimiento de los hititas, quienes iniciaban la invasión por el norte de Siria.

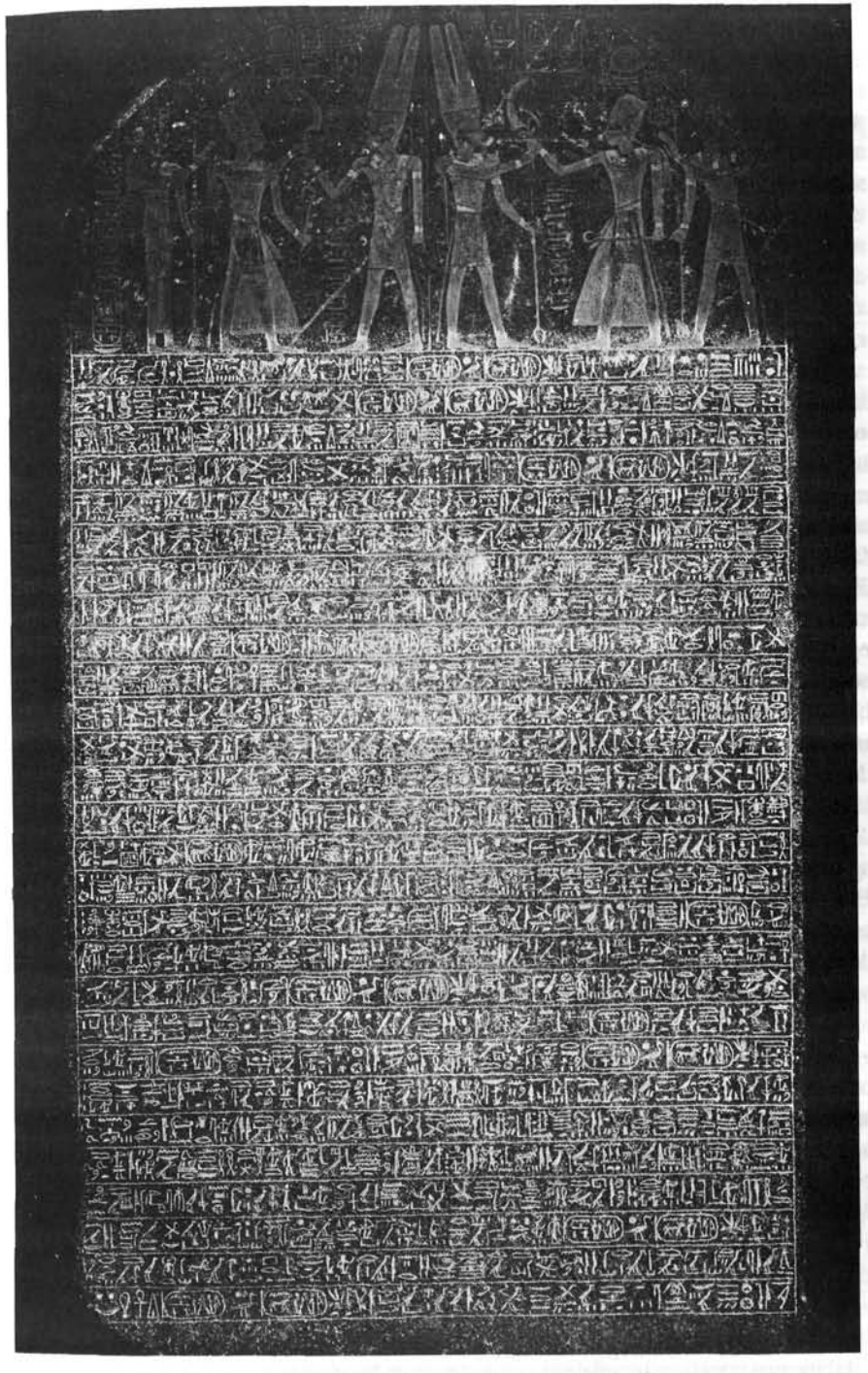
No obstante, el acuerdo funcionó por unos cincuenta años, en especial para Egipto, que ya había alcanzado la cúspide del poder. Amenofis III (1403-1364), quien consideró innecesarias las campañas anuales para consolidar la seguridad del imperio, se dedicó al placer y al lujo. Emprendió un programa de construcción sin precedentes que apuntaba a la propia glorificación; se inició así una era de magnificencia imperial.

Una notable revolución tuvo lugar en tiempos de Amenofis IV (1364-1317), adorador de Atón (limbo solar), al que proclamó el único dios. (El culto a Atón, si bien no llega a ser exactamente un monoteísmo se le aproxima.) Para librarse del creciente poder de los sacerdotes de Amón y por razones religiosas, se cambió el nombre por el de Ahenatón (esplendor de Atón), abandonó Tebas y construyó una nueva capital, Ahetatón, actual Tell-el-Amarna. Fue allí donde se hallaron las cartas de Amarna en 1887. Entre las tablillas —parte de los archivos oficiales de la corte que al parecer se llevaron de Tebas a la nueva capital— hay cartas dirigidas a Amenofis III y Amenofis IV provenientes de los estados más importantes de la época: Babilonia, Asiria, Mitani y los hititas; pero la correspondencia es en su mayoría de vasallos egipcios en Palestina, de Biblos, Meguido, Siquem y Jerusalén. Estas cartas echan abundante luz sobre la historia y la sociedad de la «Era de Amarna» y revelan que Palestina estaba organizada en distritos administrativos con comisionados residentes en las plazas fuertes, como Gaza, que a su vez funcionaban como centros de aprovisionamiento para las tropas egipcias. No obstante, las ciudades-estado gozaban de un grado considerable de autonomía y control local. A mediados del siglo XIV, Palestina estaba a cargo de una reducida guarnición de soldados egipcios con asiento en los centros administrativos.

La guerra egipcio-hitita. El esplendor de Amenofis III y los intereses religiosos de Ahenatón eran mal augurio para el imperio egipcio en Asia. Las cartas de Amarna reflejan que en Palestina reinaba virtualmente la anarquía, con gobernantes individuales que competían por el poder y a menudo estaban en abierta rebelión contra las autoridades egipcias. Los vasallos leales apelaron con elocuencia por ayuda al faraón, aparentemente en vano. Pero si en Palestina reinaba el desorden, en Siria el dominio egipcio se había extinguido completamente y Mitani debió enfrentar por su cuenta a los hititas en su resurgimiento. Alrededor de 1375 Suppiluliuma ascendió al trono hitita y se dispuso a formar un imperio en Siria. En un ataque relámpago cruzó el Eufrates, derrotó completamente al estado hurrita y colocó a un vasallo en el trono. El nordeste del imperio pasó a manos de Asiria, que resurgía bajo Assur-uballit I (*ca.* 1356-1321), quien tomó una venganza feroz en las ciudades hurritas. En 1350 Mitani ya había desaparecido y los hititas dominaban algunos sectores de Siria por los que entraban en contacto directo con el territorio egipcio.

En Egipto la dinastía decimoctava, tan gloriosa en otros tiempos, se hundía en la incapacidad. Aunque Horemheb, el último de la dinastía, logró imponer cierto control local, el dominio egipcio sobre Asiria desapareció virtualmente. Pero los hititas aún no habían consolidado su dominio de Siria y les preocupaba el resurgimiento de Asiria, que intentaba emprender un constante avance hacia el oeste. En consecuencia, Egipto tuvo la oportunidad de recuperarse durante el reinado de los faraones de la decimonovena dinastía. A Horemheb lo sucedió uno de sus generales, Ramsés I, un descendiente de los antiguos reyes hicsos, quien estableció la capital en Avaris en el delta nordeste. Su hijo Seti I emprendió la recuperación del imperio egipcio en Asia. Pronto tomó Palestina y en su cuarta campaña se atribuyó la victoria sobre un ejército hitita al mando de Muwattalis. Si bien es probable que la victoria haya sido sólo en una escaramuza, la guerra en gran escala se desató en tiempos de Ramsés II, hijo de Seti, quien reinó sesenta y siete años (1290-1224). En el año quinto de su reinado, Ramsés II lanzó un ataque de gran magnitud contra los hititas, quienes le tendieron una emboscada en las cercanías de Cades a orillas del Orontes. A pesar del valor personal de Ramsés y del oportuno envío de refuerzos de la costa, los egipcios debieron replegarse y los hititas penetraron en Palestina hasta Damasco. Estallaron alzamientos contra la autoridad egipcia en una amplia zona hasta Ascalón en el sur, y a Ramsés le llevó cinco años restaurar el orden y recuperar el dominio del norte de Palestina. Si bien ocasionalmente lanzaba incursiones en territorio hitita, nunca volvió a constituir una grave amenaza para Siria. En el año veintiuno del reinado de Ramsés, después de apoderarse Hattusilis III (1275-1250) del trono hitita, ambos celebraron un tratado de paz. Promovido en parte por el agotamiento de una lucha prolongada, el tratado también prosperó debido a los problemas externos que ambas partes enfrentaban. Los hititas soportaban la permanente amenaza de Asiria por el este y en Asia Menor tenían serias dificultades para resistir a la presión de los pueblos indoeuropeos por el oeste. Egipto también enfrentaba la constante presión de los pueblos del mar, ciertas tribus egeo-cretenses que habían comenzado a avanzar por el oeste en los primeros años de Ramsés II, un movimiento relacionado sin duda con el que enfrentaron los hititas en Asia Menor.

Sin embargo, los últimos años de Ramsés II en general fueron tiempos de paz y de una colosal actividad edilicia. El pasaba buena parte del tiempo en los distintos palacios que construyó en el delta nordeste, entre los cuales su favorito era Per-Ram-



La estela de Meneftá (ca. 1220 a.C.), que contiene un himno de victoria que menciona a Israel. (Museo Egipcio, El Cairo)

sés, «La Casa de Ramsés», al que se identifica con Tanis o Quantir a unos kilómetros más al sur (cf. Ex. 1.11).[2]

Los pueblos del mar. En la gran batalla de Cades, en el quinto año de Ramsés II, tanto los egipcios como los hititas usaron como tropas mercenarias a los mismos «pueblos del mar» egeo-cretenses, con quienes se habían enfrentado en otras batallas en defensa de sus imperios. Estos grupos no eran otros que los precursores de un amplio movimiento que pronto invadiría la costa de Asia Menor, Palestina y Egipto, ante quienes sucumbirían tanto los hititas como la decimonovena dinastía de Egipto.

Cuando murió Ramsés II, lo sucedió su decimotercer hijo, Meneftá. En el quinto año de su reinado, *ca.* 1220, Meneftá enfrentó a una multitud de pueblos del mar que, junto con los libios, avanzaron sobre Egipto por el oeste, a lo largo de la costa de Africa del Norte. Los derrotó en una batalla feroz y conmemoró el acontecimiento con un Himno de Victoria que se conservó inscripto sobre una estela. Este himno, que también celebra una campaña anterior en Palestina presenta la primera mención extrabíblica de Israel. Allí se lee: «Israel está asolada, sin simiente está». Meneftá murió en 1211 y la decimonovena dinastía se extinguió en la desunión y el caos internos. Al parecer un usurpador sirio llegó a reinar sobre Egipto por un tiempo. El dominio egipcio de Palestina había acabado.

Egipto luchó por su vida: los hititas desembocaron en el desastre absoluto. Habían celebrado un tratado con Egipto en el vigésimo primer año de Ramsés II, *ca.* 1269, en parte debido a la presión de los pueblos indoeuropeos del oeste, relacionados sin duda con los pueblos del mar. Durante las últimas décadas del siglo XIII estos pueblos afluyeron en torrente al Asia Menor y poco después del 1200 borraron a los hititas de las páginas de la historia.[3] Desde Asia Menor avanzaron por tierra y mar, ola tras ola hasta la costa palestina, hasta amenazar una vez más la existencia misma de Egipto.

La decadencia de Egipto a fines de la decimonovena dinastía fue revertida por Sethnakht y su hijo Ramsés III (*ca.* 1183-1152), quien inauguró la vigésima dinastía. A comienzos de su reinado, Ramsés III retomó el dominio de Palestina, por lo menos hasta Bet-seán (también llamada Bet-sán) en el valle de Jezreel. Pero entre los años quinto y undécimo de su reinado enfrentó una arremetida de los pueblos del mar que llegaron por tierra cruzando Palestina; apenas logró evitar que Egipto fuera arrollada. En el agotamiento por la lucha y el agobio por la debilidad y discordia internas en el reinado de los sucesores de Ramsés III, Egipto vio el fin de sus días de imperio.

En la incapacidad de tomar Egipto, algunos grupos de los pueblos del mar retrocedieron hasta Palestina y ocuparon vastas zonas de la llanura marítima. Entre ellos las fuentes egipcias mencionan a los *peleset*, sin duda una referencia a los

2. Ver C. de Wit y K.A. Kitchen, «Raamses, Rameses», *The Illustrated Bible Dictionary* 3, J.D. Douglas y N. Hillyer, eds., Wheaton, 1980, pp. 1313s.; R. de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 318-319.

3. Salvo la mención esporádica en la Biblia de sus sobrevivientes culturales (o raciales) en el norte de Siria, se perdieron para la memoria histórica hasta que se realizaron las excavaciones de Deutsche Orient-Gesellschaft a comienzos de este siglo.

filisteos.[4] De manera que la nación que representaría la principal amenaza a la existencia de Israel y provocaría el surgimiento de la monarquía en tiempos de Saúl y David, llegó a Palestina aproximadamente en la misma época que Israel.

Si bien con la llegada de los pueblos del mar se introdujeron nuevos grupos étnicos en Canaán, no se modificaron de manera substancial las estructuras sociales y culturales. Canaán siguió organizada en pequeñas ciudades-estado, la mayoría situadas en la llanura marítima y en el valle de Jezreel; el interior boscoso y montañoso estaba escasamente poblado. El principal grupo étnico era el de los cananeos, nativos del lugar desde el tercer milenio.

Cabe destacar algunos rasgos notables de este complejo panorama histórico. En primer lugar, cuando Israel abandonó Egipto se trasladó a un mundo muy avanzado y cosmopolita. Durante el imperio egipcio en todo el Cercano Oriente se desarrollaron amplios contactos internacionales sin precedentes, fuente de la difusión cultural y del enriquecimiento mutuo al que J.H. Breasted denominó el «Primer Internacionalismo». En las cartas de Amarna se ve que los egipcios intercambiaban correspondencia con ciudadanos de Babilonia, Asiria, Mitani, Arzawa, Chipre, Canaán y de los hititas, principalmente en un dialecto internacional acádico que era la *lingua franca*. Mantener esta correspondencia requería un muy bien organizado sistema de embajadas que se mantuviera en contacto fluido y permanente por medio de embajadores, así como departamentos de escribas con dominio de varios idiomas, además de los medios para su formación.[5] La diplomacia de la superioridad militar de la época requería alianzas internacionales y un sistema complejo de tratados para mantenerlas. Por primera vez, el imperio de la ley se extendió más allá de los límites de una nación o de un imperio para abarcar la esfera de las relaciones internacionales. En esta época también hubo una amplia identificación de los dioses de una nación con las deidades similares de los panteones extranjeros. Los dioses sumerio-acádicos

4. Tal como se ha señalado, los pueblos del mar eran de origen egeo-cretense. La identificación tentativa de sus nombres con otros grupos étnicos o lugares conocidos ofrece una evidencia tentadora de su origen y/o migración. Así, las fuentes hititas y egipcias de la batalla de Cades hacen referencia a *luka*, que puede compararse con los licios, del centro sur de Asia Menor, y los *sherden*, quienes quizá luego dieron el nombre a Cerdeña. Meneftá y Ramsés III mencionan a los *Aaqiwasha*, quizá los aqueos, que se conocen por Homero y son llamados los Ahhiyawa en fuentes hititas; los *turusha*, vinculados con los tirrenos (o etruscos) de Italia; y los *tsikal*, que quizá dieron el nombre a Sicilia. Es muy probable que esta irrupción de pueblos egeos se relacione con los acontecimientos vinculados con el fin del período micénico en Grecia, reflejado en parte en la guerra de Troya de la *Ilíada* de Homero. Ver W.F. Albright, «Some Oriental Glosses on the Homeric Problem», *AJA* 54, 1950, pp. 162-176. Sobre el origen de los filisteos y el curso de su ocupación de Palestina, ver Albright, «Syria, the Philistines and Phoenicia», *CAH* II/1, 1971, pp. 24-33.

5. Las cartas de Amarna contienen una extensa carta escrita íntegramente en hurrita (a excepción de las estilizadas palabras del encabezamiento), además de dos más breves en dialecto hitita, en el sistema de escritura cuneiforme utilizado en la correspondencia diplomática. Varias contienen notas al margen en jeroglíficos egipcios con una referencia a las circunstancias de la llegada de la carta, y una indica que es una copia para los archivos (carta 27). En Ugarit, se han hallado numerosas copias de vocabularios, una en cuatro idiomas: acadio, sumerio, ugarítico y hurrita.

ingresaron en los panteones hurritas, hititas, amorreos y cananeos. El dios de los cereales, Dagón, se originó en el noroeste de Mesopotamia entre los amorreos, pero aparece en la Biblia como la principal deidad de los filisteos en el suroeste de Palestina.[6] La difusión literaria era amplia. Los mitos y épicas acádicos se traducían a las lenguas hurrita e hitita y aparecen como textos escolares en las cartas de Amarna, empleados por los escribas egipcios para aprender la lengua acádica. Los hurritas al parecer tuvieron una activa participación en la difusión de la literatura acádica en el Asia Menor y en Siria-Palestina.[7] Se ha encontrado un himno hurrita a la diosa Nikkal en ugarítico; en las tablillas de Amarna de Tiro dos poemas egipcios están traducidos al acadio; y el mito cananeo de Astarte y el Mar está escrito en jeroglíficos egipcios.[8] En Ugarit, los escribas semitas occidentales redactaban textos religiosos en lengua hurrita para una clientela hurrita. De manera que Israel ingresó en un mundo de profundo intercambio que había producido un enriquecimiento mutuo y una síntesis cultural desconocidos hasta entonces.

Uno de los avances notables de esta situación cultural fue la aparición de la escritura alfabética entre los cananeos de Siria-Palestina. Si bien la escritura se desarrolló poco antes del 3000 tanto en Mesopotamia como en Egipto, ninguno progresó más allá de los complejos y engorrosos sistemas silábicos e ideográficos cuneiforme y jeroglífico, conformados por cientos de signos. Aunque eran culturalmente dependientes y menos adelantados, los cananeos, sin embargo, elaboraron un alfabeto con menos de treinta símbolos, cuya economía hizo posible la alfabetización generalizada. La forma de escritura alfabética más antigua que se conoce hasta el momento es la «proto-sinaítica», desarrollada por ciertas tribus semitas occidentales, reclutadas por expediciones al Sinaí para la explotación minera. Otras formas de escritura obviamente relacionadas entre sí se han encontrado en descubrimientos aislados en Palestina, como, por ejemplo, Gezer, Laquis, Siquem y Meguido. La forma de las letras tenía una clara influencia de los jeroglíficos egipcios. Estos sistemas de escritura datan de *ca.* 1700 a 1200 y el cuerpo textual más importante, las inscripciones de Sinaí, data de 1550-1450.[9]

Los textos más notables de esta época descubiertos hasta el momento son las tablillas del siglo XIV provenientes de la ciudad-estado de Ugarit, actual Ras Shamra, situada en la costa norte de Siria frente a Chipre. Los ugaritas eran semitas noroccidentales vinculados con sus vecinos cananeos del sur. Sus textos son también alfabéticos, pero escritos sobre arcilla con escritura cuneiforme. Aunque reflejan

6. En la carta de Amarna 23, Tushratta, el rey indoeuropeo de Mitani en el período hurrita, anuncia su intención de enviar a Ishtar de Nínive, una diosa asiria famosa por su poder de sanidad, a Amenofis III en Egipto, que al parecer estaría enfermo.

7. Ver E.A. Speiser, «The Hurrian Participation in the Civilization of Mesopotamia, Syria and Palestine», *Oriental and Biblical Studies*, J.J. Finkelstein y M. Greenberg, eds., Filadelfia, 1967, pp. 244-269.

8. Sobre la magnitud y la transmisión de esta difusión cultural, y también la amplia evidencia de contacto con el mundo egeo, ver C.H. Gordon, *Before the Bible*, Nueva York, 1962, esp. pp. 22-46.

9. Ver Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment*, Cambridge, Mass., 1969.

una fuerte influencia de las técnicas de escritura de la cultura dominante —Egipto en el caso del alfabeto proto-sinaítico y Mesopotamia en el de Ugarit— tanto los ugaritas como los cananeos abrieron nuevos horizontes al adaptarlas al principio alfabético.

Los textos de Ugarit conservan ejemplos de literatura religiosa y épica de gran riqueza (así como textos epistolares y administrativos), cuyos contenidos presentan muchos paralelos con la cultura y las instituciones del Antiguo Testamento y son de fundamental importancia para documentar la religión y la cultura cananea existente en Palestina cuando Israel ingresó en la tierra. En efecto, Israel apareció en el lugar y en el momento precisos para heredar el máximo legado cultural que el mundo antiguo hubiera logrado hasta entonces.

Por último, la lucha por el imperio mundial en el tercer cuarto del segundo milenio concluyó con la muerte o la postración de todas las partes. Sólo Asiria cobró mucha importancia por un período breve a fines del siglo XIII, pero esa nación pronto cayó también en una etapa de debilitamiento, prolongada después en el segundo milenio por las incursiones de los pueblos arameos que luego se diseminaron por toda Siria y el noroeste de Mesopotamia. Esta situación resultó muy propicia para la vida y el desarrollo del pueblo de Dios en la nueva tierra y el nuevo estado al que pronto los lanzaría. De hecho desde ese momento ninguna nación pudo emprender el imperio mundial con resultados permanentes hasta el surgimiento del imperio neoasirio en tiempos de Tiglat-pileser III, quien subió al trono en el 745. La lucha por el poder a fines de la Edad de Bronce trajo un vacío de poder político que duró más de cuatrocientos años. Durante ese período Israel vivió como pueblo de Dios, libre de la amenaza de cualquier potencia mundial. De hecho, a fines de esta época, Israel ya había violado el pacto de su relación con Dios de tal forma que los autores bíblicos interpretaron esta nueva oleada de imperios mundiales a mediados del primer milenio como el juicio divino sobre Israel.

¿Será una exageración del enfoque de la fe interpretar el hecho del surgimiento de Israel precisamente en esta época de máximo progreso y síntesis cultural, y a comienzos de una época de tranquilidad política internacional, como resultado de la guía providencial divina de las fuerzas de la historia mundial por causa de la historia de redención?

EVIDENCIAS DEL EXODO

Dado que ubicar el Exodo dentro del período general de la historia recién descrito resulta sumamente difícil, es imposible siquiera reseñar los problemas que supone, y sólo puede ofrecerse una presentación general de los datos y conclusiones destacados.[10]

10. Ver la reseña de las teorías anteriores, con abundante bibliografía, en H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Londres, 1950. Es más general J. Bright, *Historia*, pp. 144-160. También son útiles para el estudiante: C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, Londres, 1960, y K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Chicago, 1966, pp. 57-75. Ver

En primer término, la realidad del éxodo es incontrovertible. Si bien no existe ninguna evidencia histórica directa ni de la opresión en Egipto ni de la huida,[11] la evidencia indirecta es abrumadora.[12] La historia de José es un auténtico reflejo de la vida, las costumbres, la literatura (en especial, de la región delta nordeste) y aun de los títulos oficiales egipcios en concordancia con los registros egipcios,[13] lo cual otorga gran credibilidad histórica a la morada en Egipto. Es un hecho sabido que numerosos pueblos semitas fueron empleados como esclavos estatales para los proyectos de construcción en las cercanías de Tebas en tiempos de la decimoctava dinastía y en el delta nordeste durante la decimonovena dinastía.[14] Varios nombres israelitas, en particular los de la familia de Moisés, son auténticamente egipcios.[15] Aun la huida de pueblos subyugados de un estado importante tiene analogías en el mundo antiguo.[16] Además, a lo largo de toda la era veterotestamentaria, Israel se remonta al Exodo como el hecho constitutivo que lo convirtió en el pueblo de Dios. Desde el punto de vista sicológico, es muy difícil que la historia haya sido inventada. La única explicación posible de todos los hechos trascendentes es que Dios efectivamente intervino para salvar a su pueblo.

FECHA DEL EXODO

Aunque sin duda, el Exodo es el hecho central de la historia de Israel, aún no puede ofrecerse una solución definitiva a los complejos problemas cronológicos y geográficos que plantea.[17] No puede afirmarse con certeza dónde y cuándo exactamente tuvo lugar. Sin embargo, la época general que al parecer concuerda mejor con

asimismo T. Brisco, «Exodus, Route of», *ISBE* 2, 1982, pp. 238-241 y J.M. Miller, «The Israelite Occupation of Canaan», *Israelite and Judaean History*, J.H. Hayes y Miller, eds., pp. 213-284.

11. Dada la naturaleza del caso, es probable que no se encuentre ninguna. Los israelitas en Egipto eran esclavos estatales despreciados. Los gobernantes en la antigüedad no dejaban registro de las derrotas o en todo caso las registraban como victorias (p.ej., el relato de Ramsés II de la batalla de Cades), y es poco probable que la huida de un grupo de esclavos estatales se haya registrado de forma tal que se conservara para la posteridad.

12. Ver, por ejemplo, el reciente análisis de esta evidencia hecho por Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 35-52, 153-182.

13. Ver la excelente exposición de G.E. Wright, *Arqueología bíblica*, Madrid, 1975, pp, 77-84.

14. Ver Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 89ss.; y R. De Vaux, *Historia antigua*, pp. 318ss.

15. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 165ss.

16. Ver Kitchen, «Exodus», *IBD*, p. 489. Sobre un notable paralelismo de los tiempos modernos, ver de Vaux, *Historia antigua*, p. 362.

17. Como señala Kitchen, una gran cantidad de problemas cronológicos del Cercano Oriente son imposibles de resolver en forma definitiva en el estado actual del conocimiento, como la fecha del Exodo, a pesar de la evidencia contemporánea de los acontecimientos en cuestión. Ejemplo de esto es el controvertido problema de la época de Hamurabi; *Ancient Orient and Old Testament*, p. 75, n. 64.

la mayor parte de la evidencia bíblica y extrabíblica es la primera mitad del siglo XIII. Los principales argumentos son los siguientes:

(1) La estela de Meneftá de Israel indica que Meneftá enfrentó a Israel en Palestina en el quinto año de su reinado, *ca.* 1220. El éxodo debe de haber ocurrido antes.[18]

(2) Los israelitas fueron empleados como esclavos para construir las ciudades de almacenaje Pitón y Ramesés, según Exodo 1.11. Si bien aún existen algunas dudas sobre la ubicación exacta de estas ciudades en el delta nordeste,[19] todos los sitios posibles son los cimientos originales de los faraones de la dinastía decimonovena y principalmente el resultado de la actividad edilicia de Ramsés II. El Exodo, pues, debe de haber acontecido después de su ascenso al trono, *ca.* 1300.[20]

(3) La evidencia de la época del peregrinaje de los israelitas por el desierto y de la conquista sugiere la misma época. Se vieron obligados a desviarse alrededor de Edom y Moab (Nm. 20.14-21). Según la interpretación que se ha hecho de los estudios arqueológicos, éstos sugieren que dichos reinos no existían antes del *ca.* 1300.[21] Ciertas excavaciones han permitido determinar que una serie de ciudades tomadas por Josué fueron destruidas a fines del siglo XIII y al poco tiempo fueron ocupadas por un pueblo cuya cultura material era notablemente más pobre y sencilla. Los principales sitios son Laquis, Bet-el, Hazor, Tell Beit Mirsim y Tell el-Ḥesi.[22]

18. Con cuánta anterioridad es tema de debate. La estela no ofrece ninguna indicación de la fecha en que Meneftá se enfrentó con fuerzas israelitas (posiblemente en Sinaí). A menudo se ha señalado que en la estela «Israel» aparece con el adjetivo determinativo correspondiente a «pueblo» y no a «país», lo cual indicaría que Israel aún no era sedentario. Sin embargo, algunos egiptólogos han observado que la escritura de la estela es descuidada y que los adjetivos determinativos no se han empleado con precisión en todos los casos. Por tanto, este argumento pierde peso en la ausencia de otras evidencias. Asimismo cabe señalar que esta teoría supone tácitamente que el grupo al que Meneftá enfrentó era el mismo grupo que había estado en Egipto. Si bien es una suposición natural, no hay evidencias que comprueben que haya sido así.

19. Ver Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, pp. 57ss. y de Vaux, *Historia antigua*, p. 318.

20. No es posible determinar la fecha precisa, ya que existe un margen de duda de unos catorce años sobre la fecha en que Ramsés ascendió al trono. Ver K. Kitchen, *The Bible in Its World*, p. 144, n. 46.

21. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1940; reimp. Cambridge, Mass., 1970, pp. 114-125. Algunos descubrimientos más recientes han arrojado dudas sobre las conclusiones de Glueck. La exploración de nuevos sitios, además de un nuevo examen de algunos de los sitios explorados por Glueck, realizados en 1978, han proporcionado evidencias de que no existió una brecha de ocupación en la meseta central de Moab en la Edad de Bronce Reciente (1550/1500-1200) ni en la Edad de Hierro I (1200-1000). Por lo tanto, ninguna teoría sobre la fecha específica del Exodo puede sustentarse en la evidencia de alfarería de la meseta moabita. Ver J.R. Kautz, «Tracking the Ancient Moabites», *BA* 44, 1981, pp. 27-35. Ver la reseña de otros hallazgos que sugieren la misma conclusión, además de una nueva evaluación de la metodología y las conclusiones de Glueck, en J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, JSOTS 5, 1978, pp. 70-74.

22. Wright, *Arqueología bíblica*, pp. 117-120. Generalmente se considera que Tell Beit Mirsim corresponde a la ciudad bíblica de Debir, pero es mucho más probable que Khirbet Rabud corresponda a Debir; ver M. Kochavi, «Khirbet Rabud = Debir», *Tel Aviv* 1, 1974,

Si bien no existen pruebas de que el enemigo que destruyó estas ciudades haya sido Israel, el esquema general se ajusta bastante bien a la conquista bíblica.

(4) Los documentos egipcios contemporáneos presentan paralelos históricos. Algunos textos del tiempo de Meneftá y de Ramsés II documentan el uso de semitas como esclavos (con el término egipcio 'Apiru) en las obras de construcción; otro texto trata del permiso para ciertos grupos nómades de Shasu Bedouin de Edom para cruzar la línea de fuertes fronterizos y llegar a los estanques de Pitón (eg. *Pr-Itm*).[23]

(5) Esta fecha concuerda con la teoría de que el contexto más probable para la historia de José y el descenso a Egipto es la época de los hicsos. De acuerdo con Génesis 15.13, el tiempo de permanencia en Egipto, según se anticipa, sería de cuatrocientos años,[24] pero de acuerdo con Exodo 12.40, desde el punto de vista retrospectivo, fue de cuatrocientos treinta años. De modo que si el Exodo sucedió durante la primera mitad del siglo XIII, el descenso a Egipto habría sucedido durante la primera mitad del siglo XVII, en el tiempo de los hicsos.[25]

La principal objeción que se plantea desde el punto de vista bíblico es que esta fecha no concuerda con los cuatrocientos ochenta años que según 1 Reyes 6.1 median entre el Exodo y la edificación del templo de Salomón, *ca.* 970. Según este cálculo el Exodo se ubicaría a mediados del siglo XV. Sin embargo, el Antiguo Testamento, al ser un libro del antiguo Cercano Oriente, no necesariamente emplea los números de la misma forma que la cronología moderna. Por tanto, los cuatrocientos ochenta años pueden interpretarse como un «número global» o un «número acumulativo», basado quizá en el total de doce generaciones de cuarenta años cada una.[26]

pp. 2-33. Por lo general se considera que Tell el-Ḥesi corresponde a la ciudad bíblica de Eglón. Sobre el complejo problema de la destrucción de Jericó y Aía, ver Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, pp. 62-64.

23. *ANET*, p. 259a. Resulta de especial interés la información sobre la cuidadosa vigilancia que se mantenía en el cruce de los fuertes fronterizos y en particular un relato sobre la persecución de dos esclavos fugitivos que huyeron cruzando la línea de fuertes hacia el desierto que se extiende al norte de Migdol. En este último se mencionan Sucot (eg. Theku), Etam y Migdol en el mismo orden en que aparecen en el relato bíblico. *ANET*, p. 259; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, pp. 178s.; y de Vaux, *Historia antigua*, p. 365.

24. En Gn. 15.16 se afirma que los israelitas regresarían a Canaán en la cuarta *dōr* que por lo general se traduce por «generación». Pensar en cuatro generaciones equivalentes a cuatrocientos años plantearía un serio problema. Sin embargo, la palabra hebrea *dōr* significa literalmente «ciclo en el tiempo», es decir, «edad», «época»; no tiene el significado técnico de «generación». Hoy se comprueba, por la evidencia de Ugarit y Asiria, que la palabra indicaba un período de ochenta años o más. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 54, esp. n. 99.

25. Wright, *Arqueología bíblica*, pp. 82-84.

26. Existen evidencias en la literatura antigua de que los cronistas utilizaban en efecto tales cifras «acumulativas» basadas en el total de cifras seleccionadas; ver Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 74. A menudo se ha señalado que la cronología de la época de los Jueces y Samuel consta de períodos de cuarenta, ochenta y veinte años atribuidos a diversos líderes, opresores y libertadores de Israel. Si se suman a este esquema los reinados de cuarenta años de Moisés, Elí, Saúl (según Josefo y Hechos), David y Salomón, se comprende claramente

Por todo esto, la mayoría de los estudiosos han concluido que la fecha de 1300-1250 se adecua mejor a la evidencia que cualquier otra.[27] Sobre esta base el faraón de la opresión sería Seti I (1305-1290) y el faraón del Exodo, Ramsés II (1290-1224). No obstante, con la información actual aún no se puede verificar con certeza que el Exodo se haya desarrollado durante esa época.

ITINERARIO DEL EXODO

Tampoco hay certeza en cuanto a la ruta del Exodo ni a la ubicación del Monte Sinaí. En este tema también se manejan sólo probabilidades, ya que no se cuenta con evidencia directa. Con un mayor conocimiento de la topografía del delta nordeste, algunos de los lugares mencionados en Exodo 12.37; 13.17-14.4 y Números 33.5-8 pueden localizarse con bastante certeza (ver mapa en p. 127). Ramesés, el punto de partida, es casi seguro que debe localizarse en Tanis o Qanṭîr.[28] El siguiente lugar en el que se detuvieron por el camino, Sucot, por lo general se identifica con el egipcio *Theku*, actual Tell el-Maskhuṭah en el Wâdi Tumîlat, el valle que constituye la principal ruta al este desde la región del Nilo. Comúnmente se considera que esta región corresponde a Gosén, adonde se establecieron los israelitas en tiempos de José. Los tres lugares siguientes, Etán, Pi-Hajirot y Migdol, son de localización más incierta y se han propuesto diversas ubicaciones.[29] El nombre que por lo general se traduce «Mar Rojo» significa literalmente «Mar de Juncos»[30] y sin

cómo el cálculo aproximado de un período de tiempo pudo partir de la base de doce generaciones de cuarenta años. Ver D.N. Freedman, «The Chronology of Israel and the Ancient Near East», *BANE*, pp. 271 y esp. 295, nota 16. Los trescientos años de Jue. 11.26 deben interpretarse de la misma forma.

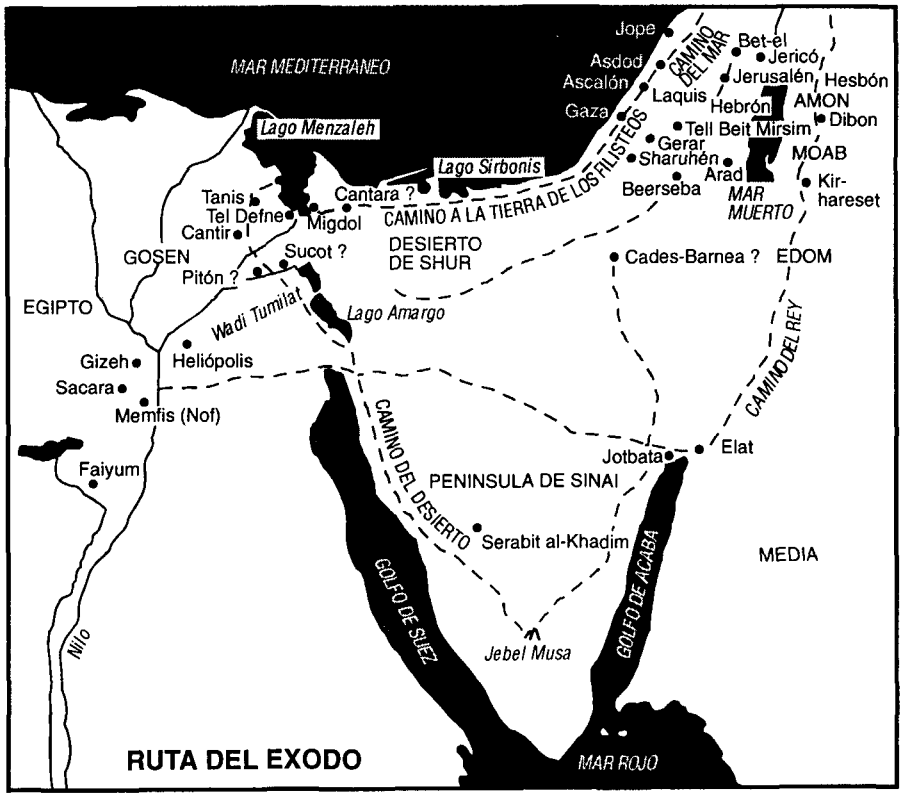
27. No obstante, ver las exposiciones que presentan argumentos lógicos a favor de establecer la fecha en el siglo XV, en Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*; y W.H. Shea, «Exodus, Date of», *ISBE* 2, 1981, pp. 230-238. El estudio de Bimson es un estudio a fondo y bien documentado de todas las líneas de evidencia utilizadas para establecer la fecha en el siglo XIII. La fecha que él establece, en el siglo XV, se basa fundamentalmente en que rebaja la fecha del fin de la Edad de Bronce Media II a 1450/1400. La viabilidad de esta reasignación de fechas aún está por verse. Sin embargo, la crítica de la evidencia en la que se basa la teoría del siglo XIII revela claramente lo endeble de esa conclusión.

28. La ubicación exacta es relativamente de poca importancia para los fines históricos; la región general confirma el punto de partida del Exodo. Algunos eruditos piensan que el nombre Ramesés era una referencia a una amplia zona construida por Ramsés II, que comprendía Tanis y Qantir.

29. De Wit, *Date and Route*, pp. 13-20. Ver también de Vaux, *Historia antigua*, pp. 365s.

30. La palabra hebrea es *sûp*, «juncos», y generalmente se considera que deriva del egipcio *twf(y)*, «papiro». En este sentido se usa en Exodo 2.3, 5, con referencia a los juncos del Nilo entre los que Moisés fue escondido de bebé. En otro lugar, *yam sûp*, literalmente «Mar de Juncos», se refiere también al Golfo de Acaba del otro lado de la península de Sinaí (p.ej., 1 R. 9.26) y al Golfo de Suez, al sur de la región del Exodo (p.ej., Nm. 33.10). Este último uso es una extensión del nombre de los lagos de juncos que cubren la ruta del Canal de Suez hasta los dos brazos del norte del Mar Rojo. Este uso tan amplio de los términos geográficos se observa en la antigüedad; Kitchen, «Red Sea», *IBD*, p. 1323.

duda se refiere a uno de los pantanos de agua dulce donde abundan los juncos en las cercanías del Lago Menzaleh y los lagos Amargos al sur, en donde actualmente se encuentra el Canal de Suez. Si bien los textos egipcios y bíblicos hacen referencia a terrenos pantanosos,[31] la ubicación exacta del lugar mencionado en Exodo 13.18; 15.4, 22; etc., no puede determinarse aún en forma concluyente por el conocimiento actual de la ubicación de Etán, Pi-Hajirot y Migdol. El cuarto lugar mencionado en relación con el cruce del Mar Rojo, Baal-zefón, generalmente se ubica en Tell Defneh en la orilla occidental del Lago Menzaleh a unos ocho kilómetros al oeste de la actual Qantara,[32] dentro de la zona en que debe situarse el Mar de Juncos. Por lo tanto, existen dos lugares posibles para el cruce del Mar de Juncos. Uno es al sur, cerca de los lagos Amargos, en cuyo caso los israelitas debieron de haber marchado en dirección oeste o sudoeste desde Sucot (Wâdi Tumilat), para luego cruzar un lago



31. Un texto egipcio de la época de Ramsés II menciona «La Tierra del Papiro», es decir, los pantanos de papiro entre Tanis-Qanṭir y la línea del Canal de Suez al norte de la actual Ismailia. El mismo texto hace referencia a las «Aguas de Horus» (eg., Sihor), nombre adoptado por el hebreo para referirse a la frontera oriental de Egipto; Jos. 13.3; 1 Cr. 13.5.

32. Albright, «Baal-Zephon», *Festschrift für Alfred Bertholet*, W. Baumgartner, *et al.*, eds., Tubinga, 1950, pp. 1-14.

pantanoso e ingresar en el desierto de Sinaí.[33] La otra ubicación del cruce es en el norte, cerca de Tell Defneh (Baal-zefón), en cuyo caso los israelitas volvieron sobre sus pasos desde Sucot (14.1), cruzaron un brazo del Lago Menzalé y luego se dirigieron al sur y se internaron en el Sinaí.[34] Sin embargo, no es posible establecer la ruta exacta.

Queda claro que los israelitas no tomaron la ruta normal desde Egipto a Canaán, llamada con algo de anacronismo «el camino de los filisteos» (Ex. 13.17). Esta ruta se iniciaba en Sile (actual el-Qantara), corría paralela a la costa y llegaba hasta Canaán en Gaza (ver mapa). Como esta era la ruta regular del ejército egipcio, con fuertes y puestos de abastecimiento en intervalos forzosos, habría significado el enfrentamiento seguro con las tropas egipcias (v. 17b). En cambio, los israelitas tomaron el «Camino del desierto» (v. 18) y después de cruzar el Mar de Juncos, entraron en el «Desierto de Shur» (15.22; Nm. 33.8), que por otras referencias[35] se sabe que se situaba en el noroeste de la península de Sinaí, al este de la región entre los lagos Timsah y Menzaleh. Desde allí avanzaron vía distintos sitios hasta el Monte Sinaí.

Quizá nunca exista la evidencia directa de la ubicación del Sinaí ni de la presencia de los israelitas en ese lugar. Esa presencia fue efímera desde el punto de vista histórico, y además las tribus israelitas no dejaron ninguna población sedentaria para perpetuar sus nombres en los lugares por los que pasaron.[36] Es más, el Sinaí mismo nunca ha tenido población sedentaria en los tiempos históricos, de modo que pocos sitios han recibido un nombre permanente. De ahí que pocos nombres se hayan mantenido desde la época de Moisés en la nomenclatura árabe de la región, en contraste con la perdurabilidad de los nombres bíblicos en regiones sedentarias.[37] Sin embargo, la imponente montaña granítica que se eleva en las cercanías del sitio tradicional de Jebel Musa (árabe, «Montaña de Moisés») y del Monasterio de Santa Catalina (ver mapa) es el sitio que más probabilidades tiene de corresponder al Monte Sinaí (Horeb, en algunos pasajes), con sólidas bases en varias líneas argumentales. Esta ubicación se remonta en la tradición cristiana por lo menos a los monjes de Egipto del siglo IV d.C. y sin duda mucho más atrás en el tiempo.[38] De

33. Expuesto en detalle en J. Finegan, *Let My People Go*, Nueva York, 1963, pp. 77-89 y considerado como el más probable por de Wit, *Date and Route*, pp. 13-20.

34. Teoría adoptada por Wright, *Arqueología bíblica*, pp. 87-90 y defendida en detalle en D.M. Beegle, *Moses, the Servant of Yahweh*, Grand Rapids, 1972, pp. 144-166.

35. P.ej., 1 S. 15.7; 27.8.

36. Los nombres de varios campamentos israelitas provienen de rasgos geográficos o de otra índole, como, p.ej., Mara (Ex. 15.23), «amarga», con referencia al agua que había en el lugar; Elim (v. 27), «árboles», pues había allí doce manantiales y setenta palmeras. Los nombres de otros lugares derivan de acontecimientos, como, p.ej., Kibrot-hataava, «tumbas de la codicia» (Nm. 11.34).

37. Esta perdurabilidad ha sido ampliamente demostrada en relación con las regiones sedentarias desde el tiempo de E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, Boston, 1841.

38. Esto se ha sugerido en el examen superficial de Tell el-Mekheret, en el oasis de Feiran, distante sólo a unos kilómetros de Jebel Musa en la ruta directa de la costa. El tell estuvo ocupado continuamente desde la Edad de Hierro (*ca.* siglos IX-VIII), pasando por las épocas

la Biblia se desprende claramente que el Monte Sinaí se hallaba bien al sur de Cades-barnea. En Deuteronomio 1.2 se describe el viaje desde Cades-barnea hasta el Monte Sinaí asignándole una duración de once días y Elías tardó «cuarenta días y cuarenta noches» (que significa un viaje muy largo) en ir desde Beerseba hasta Sinaí (1 R. 19.8). El monte se situaría, al parecer, en el sur del Sinaí, una región que por su imponente y solemne belleza constituye el escenario adecuado para la profunda experiencia de Israel en el Sinaí.

persa-helenística y romano-bizantina, hasta la época árabe. Es más, en los textos geográficos de los primeros siglos de la era cristiana se le da el nombre de Parán (fuente del nombre árabe Feiran) antes de que los monjes cristianos llegaran a la zona. De modo que el lugar se conoce desde los tiempos bíblicos. Ver Y. Aharoni, «Kadesh-Barnea and Mount Sinai», *God's Wilderness*, B. Rothenberg, ed., Londres, 1961, pp. 161-170.

10

EXODO: CONTENIDO Y TEOLOGIA

NOMBRE Y CONTENIDO

El término «éxodo» de nuestras Biblia proviene del griego *éxodos*, «salida» (Ex. 19.1), el nombre dado al libro en la Septuaginta. Aunque no describe el contenido total del libro, es un título excelente, pues una de las secciones más importantes es el relato de la «salida de Egipto» (1.1-15.21). En la Biblia hebrea, el libro lleva como título sus dos primeras palabras, *w^e'elleh šemôt*, «estos son los nombres» (con frecuencia sólo *šemôt*, «Nombres»), según la forma en que se acostumbraba a titular los textos en la antigüedad.

El libro está centrado en dos acontecimientos de fundamental importancia: la liberación de la esclavitud en Egipto, por medio de la poderosa acción salvadora de Dios en el Mar de Juncos (1.1-18.26) y el establecimiento de su señorío por medio del pacto en el Monte Sinaí (19.1-40.38). El término «éxodo» se emplea a menudo en sentido amplio con referencia a todo el conjunto de acontecimientos desde la liberación hasta la entrada en la tierra prometida (cf. 3.7-10). En tal sentido, es el ápice de la historia de redención del Antiguo Testamento, el medio por el cual Dios constituyó a Israel en instrumento de su redención de toda la humanidad.

El contenido del libro puede bosquejarse de la siguiente manera:

- Liberación de Egipto y viaje al monte Sinaí (1.1-18.27)
  - Opresión de los hebreos en Egipto (1.1-22)
  - Nacimiento y primeros años de Moisés: su llamado y su misión ante el faraón (2.1-6.27)
  - Las plagas y la Pascua (6.28-13.16)
  - El éxodo de Egipto y liberación en el Mar de Juncos (13.17-15.21)
  - El viaje al Sinaí (15.22-18.27)
- El pacto en Sinaí (19.1-24.18)
  - La teofanía en el Sinaí (19.1-25)
  - El otorgamiento del pacto (20.1-21)
  - El Libro del Pacto (20.22-23.33)
  - La confirmación del pacto (24.1-18)

- Las instrucciones para el tabernáculo y el culto (25.1-31.18)
  - El tabernáculo y el mobiliario (25.1-27.21; 29.36-30.38)
  - Los sacerdotes y la consagración (28.1-29.35)
  - Los artesanos del tabernáculo (31.1-11)
  - La observancia del sábado (31.12-18)
- La ruptura y la renovación del pacto (32.1-34.35)
  - El becerro de oro (32.1-35)
  - La presencia de Dios con Moisés y su pueblo (33.1-23)
  - La renovación del pacto (34.1-35)
- La construcción del tabernáculo (35.1-40.38)
  - La ofrenda voluntaria (35.1-29)
  - La designación de los artesanos (35.30-36.1)
  - La construcción del tabernáculo y del mobiliario (36.2-39.43)
  - La culminación del tabernáculo y su dedicación (40.1-38)

EL PAPEL DE MOISES

Moisés es el personaje dominante en los relatos del Pentateuco desde el segundo capítulo de Exodo hasta el último capítulo de Deuteronomio. A lo largo de todo el Antiguo Testamento se presenta como el fundador de la religión de Israel, promulgador de la ley, organizador de las tribus en el trabajo y la adoración y su líder carismático en la liberación, en el pacto de Sinaí y en el peregrinaje por el desierto, hasta que Israel estuvo listo para ingresar en la tierra prometida desde la llanura de Moab. Si se borra a Moisés de las tradiciones, por considerarlo carente de historicidad o como una adición posterior,[1] la religión y hasta la existencia misma de Israel se vuelven inexplicables.[2]

Nombre, ascendencia e infancia. El libro se inicia con el relato de la gran proliferación de tribus hebreas en Egipto. Habían aumentado de tal forma que el rey de Egipto las veía como una considerable amenaza a la seguridad. Esta debe de haber sido la situación imperante en Egipto después de la época de los hicsos, cuando los semitas palestinos efectivamente tuvieron control del poder. Para asegurarse el control de la frontera nordeste, el faraón redujo esta facción a la condición de esclavos estatales para las numerosas obras de construcción, sobre todo en Pitón y Ramesés. Cuando fracasó su plan para reducir su número aún más (1.15-21), el rey decretó que todos los varones nacidos de los hebreos fueran ahogados en el Nilo.

En estas circunstancias nació Moisés y fue escondido en una cesta entre los juncos del Nilo. Una de las hijas del faraón encontró al niño, lo adoptó y, por intermedio de su hermana Miriam, tomó como nodriza a la madre del niño. Si bien no se ofrecen detalles, parecería que Moisés se crió en la corte egipcia y recibió la educación y la

1. Postura bastante frecuente entre los críticos modernos más extremos. Ver el estudio de la teoría de M. Noth sobre Moisés en J. Bright, *Early Israel*, pp. 51ss.

2. R. de Vaux, *Historia Antigua*, pp. 320- 322; Bright, *Historia*, p. 152.

capacitación adecuadas a esa posición (cf. Hch. 7.22). Esta formación abarcaría el aprendizaje de lectura y escritura, el entrenamiento en tiro de arco y flecha y otras destrezas físicas, además de una capacitación administrativa, pues los puestos de confianza y responsabilidad estaban ocupados por egipcios y príncipes extranjeros —especialmente semitas— en el Nuevo Reino de Egipto.[3]

La hija del faraón lo llamó Moisés, «porque de las aguas lo saqué» (2.10), juego de palabras entre el nombre hebreo *Mōšeh* y el verbo *māšâ*, «sacar». La mayoría de los eruditos piensa que el nombre es egipcio, comparable a los nombres Tutmosis o Amosis. Si así fuera, la explicación ofrecida en 2.10 debería tomarse como un caso de etimología popular, muy frecuente en el Antiguo Testamento.[4]

En el relato del nacimiento y la juventud de Moisés, en el capítulo 2, no se menciona al padre ni a la madre, y sólo se señala que ambos pertenecían a la tribu de Leví. Dado que la tradición habría conservado los nombres en caso de que se conocieran, es más probable que la genealogía de cuatro nombres que aparece en 6.16-20 deba interpretarse como nombres de tribu (Leví), clan (Coat) y grupo familiar (Amram, de Jocabed) de los que provenían, luego de un número indefinido de generaciones, Moisés y Aarón.[5]

Aparte de los escasos datos que aparecen en 2.1-10, nada se sabe sobre la juventud de Moisés. A continuación ya se presenta como adulto.

Moisés en Madián. Luego de matar a un egipcio por golpear a un hebreo —hecho que revela que Moisés tenía conciencia de su origen y raza— se vio obligado a huir a Egipto a la tierra de Madián.[6] Allí se estableció con Jetro, sacerdote de Madián, y se casó con la hija, Séfora, quien le dio dos hijos.

Aquí el relato vuelve a Egipto (2.23-25), y señala que el rey de Egipto había muerto durante los «muchos días» que Moisés vivió en Madián. Se menciona asimismo que el pueblo de Israel gemía bajo la cruel esclavitud y clamaba a Dios, quien lo escuchó y recordó su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Así se presenta el contexto y la introducción del primer paso de Dios hacia la liberación de su pueblo de la esclavitud egipcia: el llamamiento de Moisés.

3. Ver K.A. Kitchen, «Moses», *IBD*, pp. 1026-1030.

4. Es un problema difícil. A favor del origen egipcio, ver J.G. Griffiths, «The Egyptian Derivation of the Name Moses», *JNES* 12, 1953, pp. 225-231. Sobre algunos reparos, ver Kitchen, *IBD*, p. 1026.

5. Se suma a esta evidencia el hecho de que cuatro generaciones desde Leví hasta Moisés no concuerdan con los cuatrocientos años de Gn. 15.13 ni con los cuatrocientos treinta de Ex. 12.40s., correspondientes al período que mediara entre los patriarcas y el Exodo, los que según otras evidencias deben tomarse literalmente.

6. Madián propiamente dicho se extendía al sur de Edom y al este del Golfo de Acaba, en Hejaz en el norte de la actual Arabia Saudí; pero los madianitas nómades deambulaban por todas partes. En el Antiguo Testamento aparecen en Moab (Gn. 30.35), en Palestina (37.28), y en especial atacando el Valle de Jezreel en tiempos de Gedeón (Jue. 6.1-6). En la época del Exodo al parecer habían ocupado el oeste y sur del Sinaí (Nm. 10.29-32; nótese además que allí Moisés vio la zarza que ardía; Ex. 3.1ss.).

El llamamiento de Moisés. Mientras pastoreaba las ovejas de Jetro, Moisés llegó a Horeb, «el monte de Dios». Allí tuvo la extraña visión de un arbusto que ardía sin consumirse (3.2). Cuando Moisés se acercó para ver qué podía ser, Dios se dirigió a él y se presentó como «el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob» (v.6a), terminología asociada con las tradiciones de su pueblo. Moisés reconoció de inmediato quién le hablaba y se cubrió la cara «porque tuvo miedo de mirar a Dios» (v. 6b). Después de describir la situación desgraciada de su pueblo en Egipto y de declarar su intención de liberarlo (vv. 7-9), Dios comisionó a su mensajero: «Ven, por tanto, ahora, y te enviaré a Faraón, para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel» (v. 10).

De pronto, se produciría una profunda transformación: el pastor de ovejas se convertiría en libertador. Tan radical era el llamado, que Moisés planteó una serie de objeciones, a las que Dios respondió pacientemente (3.11-4.17). Este diálogo contiene material de gran significado teológico:

(1) La revelación del nombre divino. La primera objeción de Moisés surge de la desproporción entre su posición en la vida y la importancia de su misión: «¿Quién soy yo para que vaya a Faraón...?». Dios responde con la promesa incondicional de acompañarlo él mismo (3.11s.). Moisés vuelve a objetar diciendo que el pueblo reaccionaría a su comisión con una pregunta que él no podría contestar:

> He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? (v. 13)

La respuesta de Dios se enuncia tres veces con ligeras diferencias de forma:

> YO SOY EL QUE SOY ... Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros ... Jehová, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre; éste es mi memorial por todos los siglos (vv. 14s.)

Obviamente, este pasaje de singular importancia teológica ha sido objeto de numerosas explicaciones con interpretaciones divergentes, pues el significado exacto es muy difícil de deducir.

¿Acaso afirma Moisés que los israelitas, al preguntar el nombre de Dios, requerían información objetiva? ¿Habían olvidado —si lo hubiesen sabido en algún momento— el nombre de Dios? Para tener una idea del alcance de la pregunta de Moisés, es indispensable saber que un nombre, en la visión del Antiguo Testamento, no es un mero vocablo por el cual se distingue a una persona de otra, sino que está íntimamente ligado a la existencia misma de la persona:[7] es la representación y la expresión de su carácter y personalidad. Conocer el nombre de una persona significa

7. El sentido de «nombre» es sólo un ejemplo de la forma en que los israelitas, tal como muchos pueblos antiguos y modernos, asignaban a la palabra un poder que en la actualidad se ha perdido en gran medida. En muchos aspectos esta concepción tiene un sentido de realidad más profundo y verdadero. Ver el excelente estudio de J.L. McKenzie, «The Word of God in the Old Testament», *Myths and Realities*, Milwaukee, 1963, pp. 37-58.

entablar una relación con su ser mismo.[8] Así pues, la pregunta de Moisés significa en realidad «¿Cuál es la relación de Dios para con su pueblo? Fue el 'Dios de sus padres'; ¿quién es ahora?». En 23.20s., Dios dice a los israelitas que enviará su ángel con ellos a Canaán y los exhorta a reverenciarlo, a escucharlo y a no rebelarse, «porque mi nombre está en él». El peso del nombre de Dios se manifiesta especialmente en 33.18s., donde Moisés pide ver la gloria de Dios. Dios accede a la petición y no sólo le concede una manifestación visible y misteriosa de sí mismo (vv. 22s.), sino que además promete proclamar su nombre delante de Moisés (v. 19). El cumple esta promesa en el monte al proclamar su nombre en una serie de imponentes afirmaciones que ponen de relieve su gracia y su misericordia (34.5-7). Por tanto, el nombre de Dios expresa su misteriosa e inefable persona, su gloria.

La respuesta de Dios, que generalmente se traduce «Yo soy el que soy», parece una evasiva, una definición en círculo vicioso y, por tanto, una negativa de responder la pregunta.[9] Pero en 3.15 Dios efectivamente revela su nombre, Yahvéh, cuya explicación se ofrece en el v. 14. El contexto total, y en especial el sentido de la pregunta de Moisés, sugiere enfáticamente que Dios se revela y no se oculta. A lo largo de toda su historia, Israel se remonta a los acontecimientos de esta época en que aprendieron quién era Dios y qué significaría para ellos.

La frase hebrea que se traduce como «Yo soy el que soy» proviene de una frase idiomática por la cual algo se define en función de sí mismo, que se emplea cuando el que habla no desea ser más explícito o bien no tiene los medios para ello.[10] De modo que puede expresar algo indeterminado, pero también puede expresar totalidad o intensidad.[11] Por tanto, «tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente» (33.19) significa «yo soy quien de veras es misericordioso y manifiesta su clemencia».[12] En este sentido, «Yo soy el que soy» significa «Yo soy el que de veras es».[13] Es más, esta existencia no se trata en el

8. Ver especialmente W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, Madrid, 1975, pp. 189-193.

9. Una serie de intérpretes sostienen que Dios se niega a revelar el misterio de su ser: él es el Innombrable, el Inefable, el Insondable.

10. Ver una profundización del tema en E. Schild, «On Exod. iii 14 —'I am that I am'», *VT* 4, 1954, pp. 296-302.

11. Ver el excelente estudio que hizo de Vaux, «The Revelation of the Divine Name YHWH», *Proclamation and Presence*, J.I. Durham y J.R. Porter, eds., Richmond, 1970, pp. 48-75, esp. pp. 67ss. El énfasis o la intensidad se expresa por medio de la repetición del mismo verbo en el predicado (semejante al acusativo cognado hebreo).

12. El lugar en el que se encuentra esta declaración es de sumo interés, ya que aparece inmediatamente después de la promesa de Dios de proclamar su nombre (v. 18). En el cumplimiento de la promesa en 34.5-7, cuando Dios en efecto proclama su nombre, se emplean los dos mismos verbos: «Yahvéh, Yahvéh, Dios misericordioso y clemente...», BJ. En el cap. 33 la revelación se vincula con el hecho de que Dios es sobre todo misericordioso y clemente, reflejado en la notable conexión de su nombre, revelado en 3.13-15, con la dramática redención de la esclavitud en Egipto.

13. Recientemente se ha intentado interpretar tanto «Yo soy el que soy» del v. 13 como «Yahvéh» del v. 15 como derivados del causativo y no del tema básico del verbo hebreo. Así se llegaría aproximadamente al significado «Yo soy el que crea» o «Yo creo lo que cobra

sentido metafísico —como si se tratara de una proposición filosófica— sino en un sentido relativo o eficaz: «Yo soy el que está (para vosotros), verdaderamente presente, dispuesto a ayudar y actuar». Esta interpretación se sustenta en las expectativas que surgen del contexto. El pueblo de Israel —y Moisés, cuya preocupación apenas se disimula— se encontraba en una situación desesperada y necesitaba que Dios pronunciara exactamente esas palabras. Al revelar su nombre personal, Dios expresa que ha manifestado su propio ser a la humanidad y que se ha hecho accesible en comunión y como salvador.

Por último, cabe una referencia a la forma del nombre en el v. 15, YHWH, el tetragrámaton,[14] y la relación con la fórmula «Yo soy el que soy» del v. 14. Según la interpretación del v. 14, el nombre corresponde a la tercera persona del verbo *hāyâ*, «ser», es decir, «él es». Pero Dios, al hablar de sí mismo, no dice «él es» sino «yo soy». Los demás, al hablar de Dios, deben decir «él es».[15] Dada la dificultad de traducir ese nombre y dado que la pronunciación de las cuatro consonantes ya se había perdido mucho antes del fin del período veterotestamentario, algunos traductores modernos coinciden con la Versión Popular que opta por traducirlo «Señor». La versión Reina-Valera lo traduce «Jehová».

(2) Moisés, el profeta. A continuación de la revelación del nombre divino, Moisés vuelve a plantear una objeción a su llamamiento. En 4.10ss., comenta que no es elocuente sino torpe de lengua y habla. A esto Dios promete estar «con tu boca» y enseñarle lo que debería decir. Entonces, una vez respondidas todas sus objeciones con la gracia de las promesas de la presencia y el poder de Dios, Moisés debe decidir. Formula su negativa en la súplica desesperada de que Dios envíe a otro (v. 13). Sin

existencia». Además de ser algo hipotético, esta interpretación no es fácil de justificar dado que requiere enmendar el texto para adecuarlo a la hipótesis. Tal procedimiento en beneficio de una teoría resulta arbitrario. Ver de Vaux, *Proclamation and Presence*, pp. 64s. Para una exposición completa de los argumentos a favor de la interpretación, así como de sus deficiencias, ver B.S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, Filadelfia, 1974, pp. 62ss.

14. Algo así como «la palabra de cuatro letras», con referencia a las consonantes hebreas del nombre divino, YHWH. La interpretación es complicada dado que no se ha conservado la pronunciación original. En el curso de su larga historia, hasta siglos después de la época neotestamentaria, el hebreo se escribió sin vocales. Cuando por último se ideó un sistema para conservar la pronunciación original del texto sagrado, el nombre de Dios ya era tan santo que los judíos habían dejado de pronunciarlo hacía ya mucho tiempo. Al leer sustituían YHWH con el término hebreo *'adōnay*, «Señor», y con el tiempo se añadieron las vocales de *'adōnay* al nombre YHWH. Ese es el origen del nombre «Jehová». La pronunciación *Yahvéh* proviene de la antigua transliteración al griego y los requisitos gramaticales de la interpretación del nombre ofrecida en 3.13-15.

15. Esta interpretación considera que la raíz de YHWH, *hâwā*, es una forma antigua de *hāyâ*, «ser», razón por la cual provoca amplias especulaciones y debates con relación a si el nombre existía o no antes del tiempo de Moisés. Existe hoy cierta evidencia de que YHWH era un elemento de los nombres de los amorreos, de quienes al parecer provenían los israelitas, pero no existen pruebas concluyentes. Aunque algún día se demuestre el uso anterior del nombre, la enseñanza bíblica se centra en el hecho de que, por medio de la revelación a Moisés y de la liberación en el Mar de Juncos, el nombre cobra una nueva riqueza en su significado e importancia. Ver de Vaux, «Revelation of the Divine Name», pp. 48-56.

embargo, Dios no piensa prescindir de su obstinado mensajero, aunque hace una concesión. Aarón desempeñará la función de vocero de Moisés y Moisés el papel de Dios, al dar a Aarón el mensaje que deberá anunciar.[16] Este paradigma del papel profético revela claramente que la tarea principal es llevar un mensaje, subordinando los deseos, ideas e intereses propios a los del remitente. Esta verdad también se desprende del resto del pasaje. Una vez que acepta el llamado (4.8), Moisés recibe la comisión de mensajero según el característico modelo profético:

> Dijo también Jehová a Moisés en Madián: Vé y vuélvete a Egipto ... Y dirás a Faraón: Jehová ha dicho así: Israel es mi hijo, mi primogénito. Ya te he dicho que dejes ir a mi hijo, para que me sirva... (vv.19-23)

Y la comisión se cumple:

> ...Moisés y Aarón entraron a la presencia de Faraón y le dijeron: Jehová el Dios de Israel dice así: Deja ir a mi pueblo... (5.1)

Aquí el papel de Moisés se manifiesta en la «fórmula del mensajero» por medio de la cual la palabra profética es autorizada como palabra de Dios, «Jehová dice así». Si bien la profecía dentro de la historia de Israel no alcanza pleno desarrollo hasta la época de la monarquía, el modelo completo aparece en el llamado, la comisión y la tarea de Moisés, profeta de Dios por excelencia.[17]

LAS PLAGAS Y LA PASCUA

La respuesta del faraón a la demanda de Dios de liberar a su pueblo es una negativa rotunda.

> ¿Quién es Jehová, para que yo oiga su voz y deje ir a Israel? Yo no conozco a Jehová, ni tampoco dejaré ir a Israel. (5.2)

A continuación se desarrolla el clásico enfrentamiento del poder y la autoridad de Dios con la obstinación y la dureza de corazón del faraón. La autoridad de Dios se hace evidente por medio de una serie de diez catástrofes o «plagas» (9.14) que azotan a Egipto por la mediación de Moisés y Aarón. Por medio de estas plagas tanto Israel (6.7) como el faraón (7.5) comprenden quién es el Señor, y por último el faraón deja ir a Israel (7.8-13.16).

Las plagas. Las primeras nueve plagas forman una serie continua (7.8-10.29), separada de la décima, la muerte del primogénito. Las nueve están estructuradas por un recurso literario que las reúne en tres grupos de tres plagas cada uno. En la primera plaga de cada grupo, a Moisés se le ordena presentarse delante del faraón a orillas del río; en la segunda debe «entrar a la presencia de faraón» en el palacio; y en la

16. Vv. 14-16; asimismo ver 7.1-2.

17. Dt. 18.15-20; Os. 12.13. Sobre la importancia y el papel del profeta como mensajero, ver C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trad. al inglés de H.C. White, Filadelfia, 1967, pp. 90-114.

tercera debe realizar alguna acción que hará sobrevenir la plaga sin advertirle al faraón.

Este esquema junto con otros elementos de estructura literaria[18] indican que los relatos tuvieron una larga historia de transmisión oral y escrita antes de adoptar su forma actual. Este hecho ha conducido a muchos eruditos a concluir que las narraciones no son históricas sino que son «relatos piadosamente decorados», cuyo verdadero valor es «simbólico».[19] Pero el hecho de reconocer que un relato ha pasado por una larga transmisión por medios orales y escritos no perjudica necesariamente su valor histórico. Esto sólo puede decidirse determinando si lo que fue transmitido se ajusta al contexto espacio-temporal al que se refiere y si puede comprobarse con fundamentos independientes.

Primer grupo	*Segundo grupo*	*Tercer grupo*	*Estructura*
1. El agua se transforma en sangre.	4. La tierra hierve de moscas.	7. El granizo destroza los sembrados.	Moisés se presenta delante del faraón, por la mañana, a orillas del río.
2. Las ranas invaden la tierra.	5. Muere el ganado por una enfermedad.	8. La langosta devora todo lo que quedó.	Moisés entra «a la presencia de faraón».
3. La tierra se llena de mosquitos o tábanos.	6. Ulceras en hombres y animales.	9. La oscuridad cubre la tierra.	Moisés y Aarón no van ante el faraón pero realizan una acción simbólica.

Un estudio reciente indica que las nueve plagas concuerdan con considerable precisión con los fenómenos naturales de Egipto.[20] En esta interpretación, las plagas constituyen una secuencia de fenómenos naturales de inusual rigor, que presentan una relación de causa y efecto[21] en el mismo orden en que aparecen en el texto bíblico.[22] Las plagas comienzan con una inundación del Nilo a niveles anormales por las excesivas lluvias. Estas aguas extremadamente altas habrían arrastrado grandes cantidades de tierra colorada de la meseta de Abisinia y Etiopía además de unos microorganismos de color rojizo llamados «flagelados»; así el Nilo habría tomado un color sangre y se habría contaminado, condiciones que habrían matado a los peces (primera plaga). La descomposición de los peces habría ahuyentado a las ranas hacia las márgenes del río (segunda plaga), además de infectarlas con el organismo *Bacillus anthracis*, que a su vez habría causado la muerte súbita de las ranas. La tercera y la cuarta plagas serían mosquitos y la mosca *Stomoxys calcitrans*,

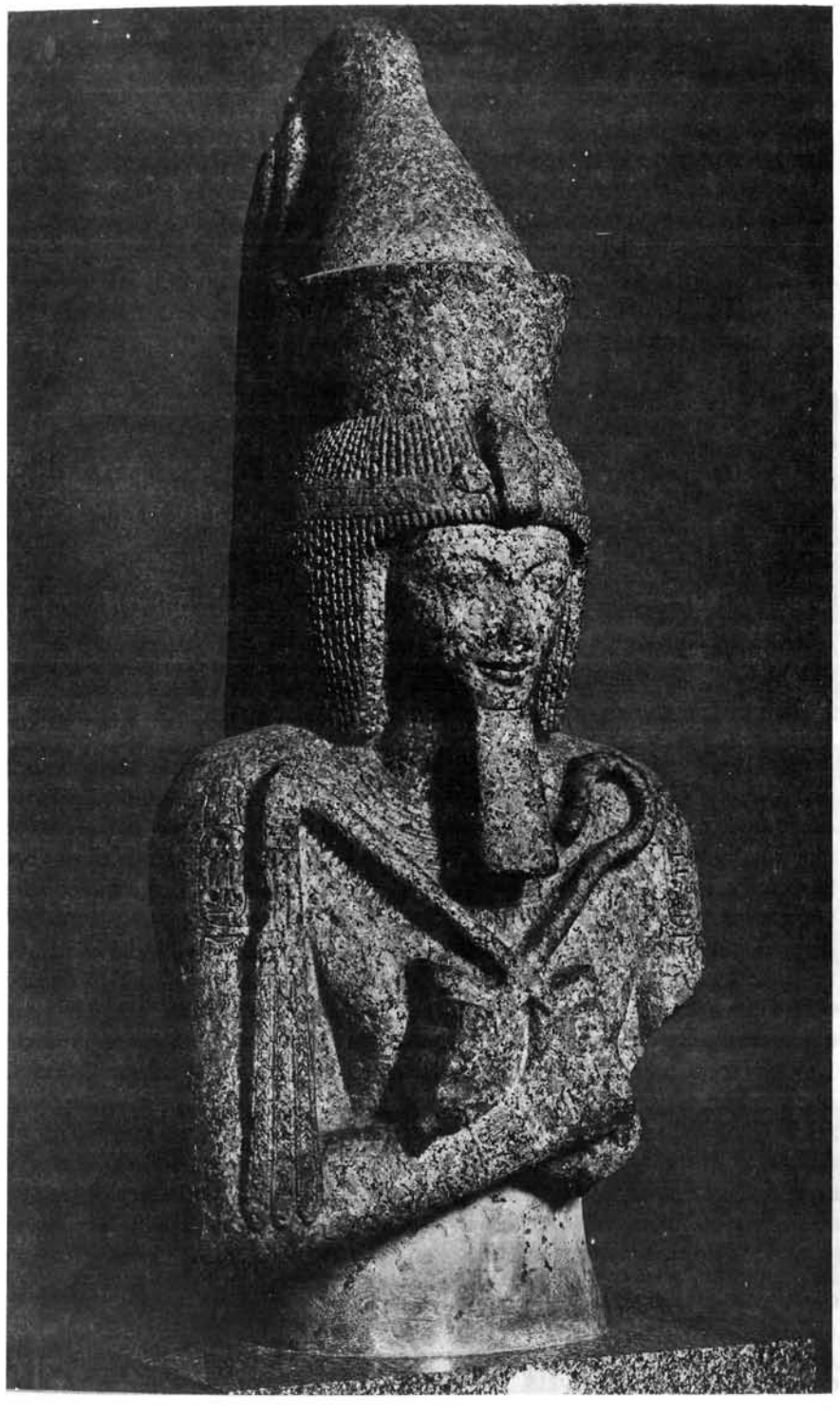
18. De Vaux, *Historia Antigua*, pp. 349-354.

19. P.ej., J.C. Rylaarsdam, «Introduction and Exegesis of Exodus», *IB* 1, p. 839.

20. G. Hort, «The Plagues of Egypt», *ZAW* 69, 1957, pp. 84-103; *ZAW* 70, 1958, pp. 48-59. Los editores señalan que este artículo, que difiere radicalmente de las teorías mayoritarias, fue confirmado por expertos en ciencias naturales, por su precisión geológica y microbiológica.

21. A excepción del granizo.

22. Descrito en detalle, sin el contenido técnico científico de Hort, en D.M. Beegle, *Moses, the Servant of Yahweh*, pp. 96-118.



Estatua de granito de Ramsés II (1290-1224), faraón del Exodo. (Museo Británico)

que se multiplicarían fácilmente en las condiciones dadas por las aguas estancadas de la inundación del Nilo, ya en retroceso. La enfermedad del ganado sería ántrax, provocada por las ranas muertas contaminadas; mientras que las úlceras en los hombres y el ganado (sexta plaga) habría sido ántrax dérmico, transmitido principalmente por la picadura de la mosca de la cuarta plaga. La tormenta de granizo y truenos (séptima plaga), en la época del año que correspondería según la secuencia, habría destruido el lino y la cebada, mientras que habría dejado el trigo y la escanda para las langostas (octava plaga). La magnitud de esta invasión (10.6) se habría visto favorecida por las mismas lluvias abisinias que causaron la inundación. Por último, la densa oscuridad (novena plaga; v. 21) correspondería a una *hamṣîn*[23] de inusitada violencia, agravada por la gruesa capa de polvillo rojo depositado en forma de lodo durante la inundación. En esta interpretación natural el elemento milagroso radica en la inusitada severidad de los fenómenos,[24] y además en cada caso su aparición coincide con las demandas de Moisés al faraón. Dios utiliza el orden creado para sus propios fines.

Sin embargo, la décima plaga no tiene una explicación «natural».[25] Esta catástrofe se describe en una sección muy compleja (12.1-13.16) en la que además se narran y se establecen las normas para la Pascua, la fiesta de los panes sin levadura (*maṣṣôṯ*) y la redención de los primogénitos.

La Pascua. En la Pascua (12.1-14) debía sacrificarse, asarse y comerse un animal macho de la majada (de ovejas o cabras); los israelitas debían comerlo «ceñidos [sus] lomos, ...[el] calzado en [los] pies, y [el] bordón en ... mano» (v. 11), es decir, listos para viajar de inmediato. Debían poner parte de la sangre en el dintel y los postes de la puerta, para señalar las casas de los israelitas, de modo que Dios pasara de largo y perdonara la vida de sus primogénitos.

Junto con la carne del sacrificio, los israelitas debían comer pan sin levadura y hierbas amargas. Cuando salieron de Egipto, llevaron esta masa sin leudar (v. 34) y, al llegar a Sucot, la usaron para hacer tortas. Toda esta secuencia debía conmemorarse con la fiesta de los panes sin levadura, descrita en los vv. 15-20, que representaba la celeridad con que salieron de Egipto.

El significado original del término hebreo *pesaḥ* (gr. *pascha*, de allí el español «pascua») se desconoce y es motivo de un amplio debate. La forma verbal *pāsaḥ* aparece sólo en los vv. 13, 23 y 27. En los vv. 13 y 27, el verbo aparece inmediatamente después del sustantivo en una construcción explicativa con el significado de «pasar de largo», «exceptuar».[26] Cuando en los vv. 21ss., Moisés cumple las

23. La «tormenta de arena» del desierto que suele azotar a Egipto por el sur a fines de febrero o principios de marzo, que generalmente dura dos o tres días.

24. Como en el caso de los mosquitos, las moscas, el granizo y las langostas, en cualquiera de las interpretaciones.

25. La inundación del Nilo llega a la región del delta a fines de julio o en agosto. La décima plaga debe de haber ocurrido en marzo-abril (nisán) para servir de base a la fecha de la Pascua.

26. Por tanto resulta muy adecuada la traducción al inglés «passover». El contexto determinó el significado del verbo, ya que es poco probable que se relacione con el verbo homófono *pāsaḥ*, «renguear», «bailar».

instrucciones de Dios, recibidas en los vv. 1-14, manda a los israelitas «sacrificad la pascua», sin definir el término. Por tanto, muchos eruditos consideran que Moisés hizo referencia a algo conocido, quizá una festividad de la primavera que acostumbraban a celebrar los pueblos pastoriles. Asimismo, la fiesta de los panes sin levadura pudo haber sido en sus orígenes una festividad agrícola primaveral.[27] Las evidencias del origen de estas festividades con anterioridad a Moisés y al Exodo son muy sugerentes. Sin embargo, fueron objeto de una radical reinterpretación como resultado de la liberación de Egipto. Cualquiera haya sido el significado original, desde aquel momento conmemoran la liberación de su pueblo por gracia de Dios.

Así como cambiaron las circunstancias físicas y religiosas de Israel, también fueron transformándose los ritos específicos por medio de los cuales se celebró la Pascua. Después de la entrada en Canaán, es probable que haya sido una celebración hogareña, como en Egipto. Más tarde, con la construcción del templo, la Pascua se convirtió en una fiesta de peregrinación, culminando con la inmolación del cordero en el templo (ver Dt. 16). Ya en tiempos neotestamentarios la comida comunitaria se tomaba en privado. Después de la destrucción del templo en el 70 d.C., cuando se acabaron los sacrificios, la Pascua volvió a ser una festividad hogareña. Pero a pesar de las modificaciones en el ritual, la Pascua siempre ha sido una celebración familiar, comunitaria, en conmemoración de la redención de la esclavitud de Egipto efectuada por Dios a favor de su pueblo.[28]

La última cena que Jesús celebró con sus discípulos en el aposento alto indudablemente se basó en el modelo de la cena de la Pascua, si no en la Pascua misma.[29] A partir de este acontecimiento, la Pascua se transformó dentro de la creencia cristiana en la Cena del Señor, con un fuerte énfasis en la conmemoración de la persona y la muerte de Jesús, el Mesías, en quien todo aquello que la Pascua y el antiguo pacto anticiparon alcanza cumplimiento pleno.[30]

27. Así, por ejemplo, en la descripción de la Pascua en Lv. 23, la fiesta de los panes sin levadura se relaciona con la ofrenda de la primera gavilla en la cosecha de cebada en primavera (vv. 10ss.).

28. La teoría que toma por contexto original la festividad primaveral de pastores nómades y «seminómades» es la más probable. En esta teoría el sacrificio y la festividad originalmente consistían en un rito para garantizar la seguridad y la fecundidad del rebaño, en especial en el momento de emprender el viaje anual para el pastoreo de primavera y verano. Todos los elementos del ritual de la Pascua concuerdan con ese trasfondo. Ver una exposición más amplia en de Vaux, *Ancient Israel* 2, trad. al inglés de J. McHugh, Nueva York, 1965, pp. 488-493. Moisés reinterpretó esta festividad con mucha imaginación y proporcionó a los israelitas un acto simbólico de unidad antes de enfrentar el peligroso viaje. El significado adoptado no es radicalmente distinto del significado de los antiguos ritos, y por el contrario pueden trazarse paralelos muy ricos: el viaje que emprenden no tiene como finalidad el pastoreo, sino la libertad; los peligros no son enfrentados por los rebaños sino por ellos mismos.

29. Este es un tema muy debatido. Uno de los mejores estudios al respecto es J. Jeremías, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid, 1980. Uno de los problemas difíciles de resolver es si aconteció en la misma fecha de la Pascua o no. Ver Jn. 13.1 y J. Jocz, «Passover», *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* 4, Grand Rapids, 1975, pp. 608s. Asimismo cf. W.S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids, 1972, pp. 201-205.

30. Ver I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Grand Rapids, 1981.

LA LIBERACION EN EL MAR DE JUNCOS

El papel de Moisés en los sucesos del Exodo fue fundamentalmente el de profeta y mensajero. Su mensaje, «Jehová ... dice así: Deja ir a mi pueblo...» (5.1), constituyó su exigencia reiterada y fundamental a lo largo de todo el enfrentamiento con el faraón durante las plagas. Después de la muerte de los primogénitos, el faraón finalmente accedió a la demanda (12.29-32); los israelitas, fortalecidos y unidos por la solemne celebración de la Pascua, salieron de Egipto (vv. 37-42). Si bien no se conoce la ruta exacta que recorrieron (ver pp. 126-129), en cierto momento llegaron al «Mar de Juncos» el cual les impidió avanzar hacia el Sinaí. Fiel a su estilo, el faraón cambió de idea y reunió sus tropas y sus carros de guerra para perseguir a los israelitas que huían. Atrapados entre los egipcios que se lanzaban contra ellos y el mar, los israelitas experimentaron la liberación dramática que se convertiría en el ejemplo supremo de la acción salvadora de Dios en el resto del Antiguo Testamento (ver pp. 54s.). A la señal de Moisés, Dios envió un violento viento del este que sopló toda la noche e hizo que las aguas regresaran (14.21); los israelitas, sin el obstáculo de los carros de guerra ni provisiones, cruzaron al otro lado. Sin embargo, los perseguidores egipcios, con las ruedas de los carros hundidas en el terreno blando, se sumergieron en las aguas de la inundación que refluía.

> Aquel día salvó Yahvéh a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar. Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvéh había desplegado contra los egipcios, temió a Yahvéh, y creyeron en Yahvéh y en Moisés, su siervo. (vv. 30s., BJ)

A continuación aparece un himno de victoria de Moisés y del pueblo (15.1-18), que expresa en lenguaje poético de particular belleza la acción de gracias a Dios por su victoria en el mar. Esta es la respuesta de fe del pueblo, el contenido de la creencia de la que da testimonio el v. 31.[31] El asombroso paralelismo en lenguaje y estructura con la literatura ugarítica indica que el poema es bastante anterior a los relatos en prosa del contexto.[32] Sobre esta base, W.F. Albright y otros han referido el poema a una fecha tan antigua como el siglo XIII o XII.[33] El cántico se inicia con la expresión

31. Ver Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 176: «El efecto canónico de Ex. 15 al relatar el mismo acontecimiento es otorgar realismo a la victoria en la forma de una celebración litúrgica, que concluye con la respuesta 'Jehová reinará eternamente y para siempre'. Un acontecimiento de la historia pasada se extiende al presente y se libera para que cada sucesiva generación lo conozca».

32. Los paralelos de la estructura poética son tan cercanos, que hay quienes han sugerido que los versos se se tomaron de la poesía cananea y se adaptaron a la religión israelita. Las evidencias se extienden a elementos literarios específicos tales como el uso de los tiempos verbales y la ortografía arcaica.

33. W.F. Albright, *Arqueología de Palestina*, pp. 236s.; F.M. Cross, Jr., y D.N. Freedman, «The Song of Miriam», *JNES* 14, 1955, pp. 237-250; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., 1973, pp. 112-144.

de fe en el Señor manifestada con un lenguaje rico en asociaciones tomadas del pasado cercano y distante:

> Jehová es mi fortaleza y mi cántico,
> Y ha sido mi salvación.
> Este es mi Dios, y lo alabaré:
> Dios de mi padre, y lo enalteceré. (v. 2)

Yahvéh, quien en tiempos tan recientes se había revelado a Moisés y había liberado a su pueblo de Egipto, se identifica con el «Dios de los padres», como lo conocían los patriarcas, y el pueblo afirma que es su Dios. El poema concluye con una mirada al futuro, al fin del viaje, imaginando la consternación de los habitantes de Canaán y la presencia final del Señor y su pueblo en la tierra de Palestina (v. 17).

A lo largo de toda su historia, Israel contemplaría esta gran liberación como el acontecimiento fundacional por el cual se convirtieron en el pueblo de Dios, y como el principal ejemplo de los propósitos redentores de Dios para con ellos. Los Salmos, en particular el Salmo 78, se centran de manera especial en el Exodo en alabanza a Dios por sus hechos poderosos. Los profetas una y otra vez exaltan a Yahvéh como aquel que sacó a Israel de Egipto, lo guió por el desierto y le dio la ley (cf. Is. 43.16s.; Jer. 16.14; 31.32; Ez. 20.6ss.; Os. 2.15; 11.1; Am. 2.10; 3.1s.). El Exodo domina la perspectiva del Antiguo Testamento y se convierte en el primer eje de la redención divina, que sólo sería eclipsado por aquella liberación mayor que Dios realizó por la muerte de su Hijo en el calvario.

EL PACTO Y LA LEY EN SINAI

Después de la liberación en el mar, Israel viajó directamente al Sinaí (ver pp. 126-129), un viaje de tres meses (19.1). Se relatan algunos episodios del camino en 15.22-18.27, en particular, la provisión de agua en Mara (15.22-25) y en Refidim, donde Moisés golpeó la roca (17.1-7), y de comida: codornices y maná (16.1-36).[34] En Refidim, además, lucharon contra los amalecitas (17.8-16).

En Sinaí, el pueblo acampó frente al monte, mientras que Moisés ascendió. Allí Dios le habló y le informó que Israel sería propiedad personal de Dios entre todos los pueblos «si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto» (19.5). Las instrucciones y sucesos siguientes revelaban la trascendencia del hecho que estaba a punto de producirse. En un período de consagración de tres días el pueblo debió lavarse la ropa y prepararse (vv. 9-15). Luego se presentó al pie del monte (v. 17), mientras Dios se manifestaba con imponente grandeza y majestad:

34. El maná se presenta como una provisión milagrosa, aunque tiene una analogía parcial con una sustancia dulce exudada por un insecto que infesta una de las especies de tamarisco en el sur del Sinaí. Ver F.S. Bodenheimer, «The Manna of Sinai», *The Biblical Archaeologist Reader* 1, G.E. Wright y Freedman, eds., reimp. Grand Rapids, 1981, pp. 76-80.

> Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta ... Todo el monte Sinaí *humeaba, porque Yahvéh había descendido sobre él en forma de fuego.* Subía el humo como de un horno, y todo el monte retemblaba con violencia. (vv. 16-18, BJ)

En medio de esta terrible e imponente aparición,[35] Dios llama a Moisés y pronuncia los Diez Mandamientos (20.1-17). Después de esto se completó la teofanía (vv. 18-21).

El significado y la función de los Diez Mandamientos han dado lugar a un amplio debate y han sido interpretados de diversas maneras. La inmensa importancia que revisten se desprende claramente de la naturaleza de toda su presentación. De una lectura detenida del pasaje surge que se trata del pacto que Israel ha sido invitado a aceptar en 19.5, cuya obediencia convertirá a Israel en el pueblo de Dios. Si bien este significado no es explícito en el contexto de Exodo 19-20, la referencia en Deuteronomio 5 al relato que posteriormente Moisés hace del acontecimiento lo deja bien en claro:

> ...Jehová nuestro Dios hizo pacto con nosotros en Horeb. No con nuestros padres hizo Jehová este pacto, sino con nosotros todos los que estamos aquí hoy vivos ... Dijo: Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto... (vv. 2-6)

Tal como en el pacto de Dios con Abraham en Génesis 15, un pacto es el medio para establecer una relación (que no existe naturalmente), que se sanciona por un juramento hecho en una ceremonia de ratificación. Todos los elementos que conforman un pacto están presentes en Sinaí. En Exodo 19.3-8 se llama a Israel a participar de una relación especial con Dios, descrita en tres frases: un tesoro especial sobre todos los pueblos, un reino de sacerdotes, una nación santa. Israel ha de ser el pueblo personal de Dios, separado de las demás naciones para su servicio, tal como los sacerdotes se separaban de los demás hombres, condición que estaba signada por una calidad de vida acorde con la santidad del Dios del pacto.[36] Si bien el contenido específico del pacto aún no ha sido revelado, Israel lo acepta con la solemne afirmación: «Todo lo que Jehová ha dicho, haremos» (v. 8). En 20.1-17 se plantean las demandas del pacto y en 24.3-8 se ratifica el pacto con una ceremonia solemne. En este caso el juramento se sanciona y se confirma por el sacrificio y el rociamiento con sangre, símbolo de significado obvio.

Este vínculo establecido por medio de un pacto, difiere del pacto abrahámico sólo en que la parte interesada contrae ciertas obligaciones bajo juramento. Los pactos que resultan de la variación en cada caso difieren radicalmente tanto en forma como en función. En el pacto abrahámico, Dios se coloca a sí mismo bajo juramento,

35. La tormenta a menudo constituye el escenario en el que Dios se manifiesta; ver Sal. 18.7-14; 29; 1 R. 19.11s. *La nube y el fuego son símbolos de la presencia de Dios.* Ver G.E. Mendenhall, «The Mask of Yahweh», *The Tenth Generation*, Baltimore, 1973, pp. 32-66.

36. Childs, *Exodus*, p. 367.

comprometido mediante promesas irrevocables con Abraham y su posteridad. En el pacto de Sinaí, Israel hace el juramento, y su obligación es la obediencia a las cláusulas del pacto.

Recientemente ha podido esclarecerse el trasfondo cultural específico del pacto de Sinaí. El pacto tiene un paralelo cercano con la estructura literaria de un tratado internacional del antiguo Cercano Oriente que se celebraba entre el señor y sus súbditos (vasallos).[37] Aunque la fórmula era conocida y tuvo amplia difusión durante el segundo milenio, la mayor cantidad de ejemplos —y los más completos— del tratado señor-vasallo se encuentra en los textos hititas de Boghazköy de los siglos XIV y XIII. La mayoría de los elementos de esta fórmula[38] constan en los textos referidos al pacto mosaico, en particular en 20.1-17:

(1) Preámbulo (identificación del autor y presentación de sus títulos): «Yo soy Jehová tu Dios» (v. 2a). Dios no requiere otros títulos, después de la reciente revelación dramática de su nombre.

(2) Prólogo histórico (exposición de los vínculos previos entre las partes, con énfasis en los actos benevolentes del señor a favor de su vasallo, actos que constituían la base de la gratitud y futura lealtad y obediencia del vasallo): «que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre» (v. 2b). El relato histórico es muy breve, pero Israel tiene un recuerdo vivo y reciente de la dramática liberación divina. En Josué 24, la ceremonia de renovación del pacto en Siquem, el prólogo histórico es extenso y detallado (vv. 2-13).

(3) Cláusulas del contrato que comprenden:
(a) la demanda básica de lealtad y fidelidad: «No tendrás dioses ajenos delante de mí» (20.3).
(b) estipulaciones específicas (en la práctica de contrato, reglamentación del vínculo dentro del imperio): vv. 4-17.

(4) Disposiciones relativas a:
(a) el depósito del texto (los contratos se guardaban en el templo): las tablillas que contenían los vv. 1-17 se colocaron en el arca del pacto (25.16; Dt. 10.1-5).
(b) la lectura pública periódica (Dt. 31.10-13).

(5) Maldiciones y bendiciones (prescriptas para los vasallos por romper o guardar el pacto) (Dt. 28.1-14 [bendiciones], 15-68 [maldiciones]).

37. Planteado originalmente por Mendenhall, «Ancient Oriental and Biblical Law», *BA* 17, 1954, pp. 25-46; y «Covenant Forms in Israelite Tradition», *BA* 17, pp. 59-76; ambos reimp. en *The Biblical Archaeology Reader* 3, E.F. Campbell y Freedman, eds., Grand Rapids, 1981, pp. 3-53. Con referencia a numerosos ejemplos bíblicos y extrabíblicos ver J. Arthur Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, Londres, 1964.

38. Los únicos que faltan, por razones obvias, son las listas de testigos y garantes divinos del pacto. No obstante Josué colocó al pueblo como testigo contra sí mismo además de una gran piedra que levantó en el santuario de Siquem; ver Jos. 24.22-27.

Asimismo, se estipulaba un juramento formal por el cual el vasallo debía jurar obediencia, y una ceremonia religiosa, que a menudo comprendía sacrificios con derramamiento de sangre, en la que se ratificaba el contrato (cf. Ex. 24). El contrato se redactaba en términos muy personales, con el empleo de la forma de diálogo «yo-tú».

Esta analogía en los detalles indica que la fórmula del contrato entre señor-vasallo se adaptó y se amplió de acuerdo con los requisitos religiosos y teológicos de esta relación especial. De modo que los Diez Mandamientos nunca se propusieron como un sistema de normas legales por cuya obediencia sería posible obtener la aceptación de Dios. En cambio, son las cláusulas de una relación establecida mediante un pacto que se funda y se sostiene en la gracia. Dios ha redimido gratuitamente a su pueblo de la esclavitud en Egipto y lo liga a sí mismo por medio del pacto. El prólogo del pacto se retrotrae a esta liberación pasada y constituye así un kerigma, una proclamación de buenas noticias. La redención ya se ha cumplido.

Pero el pacto presenta además una amenaza grave y terrible. Ofrece a Israel no sólo la bendición por su obediencia, sino también la maldición por su desobediencia. Nótense las condiciones expuestas en Exodo 19.5: «Si diereis oído a mi voz y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro». Las cláusulas del pacto no son sólo la voluntad de Dios para una nación redimida; son también la razón de su ira y rechazo si el pueblo no las cumple. Dado el caso que Israel rompiera el pacto, en cierto sentido podría dejar de ser el pueblo de Dios. En la tensión entre estas dos afirmaciones se desarrollaba la vida de Israel bajo el pacto mosaico; sólo por este pacto se llega a la comprensión de la historia subsiguiente de Israel. Con el tiempo la lista de promesas del pacto quebrantadas fue tan atroz y permanente que Dios invocó la maldición del pacto y envió a los profetas con el llamado al arrepentimiento y el anuncio de juicio.

Así pues, los Diez Mandamientos no son leyes en el sentido moderno, pues no se definen en detalle ni contienen las penas correspondientes. Más bien constituyen una «política legal», el enunciado básico del tipo de conducta que la comunidad del pacto está dispuesta a mantener vigente por la fuerza.[39] Cuando Israel aceptó el pacto y estas estipulaciones se convirtieron en normas, surgió la necesidad de instrumentarlas y formularlas en forma más adecuada a una «ley» en el sentido corriente. Este desarrollo aparece en el «Libro del Pacto» (20.23-23.33). De un análisis detenido se desprende que la mayoría de las estipulaciones de Exodo 20.1-17 se repiten como leyes específicas. En esta sección, Israel plasmó en forma concreta aquellos modelos del tipo de amor que exigía su vida como pueblo de Dios.[40]

39. Este concepto del Decálogo como «política legal» se expone en detalle en D.R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969, pp. 88ss.

40. A menudo se considera que estas leyes se originaron muchos siglos después en la historia de Israel. Por cierto, debe habérseles realizado retoques para perfeccionarlas según la experiencia subsiguiente de Israel; ningún sistema legal permanece estático ya que la vida y las circunstancias de la nación que éste rige van modificándose. No obstante, existen sólidas razones para pensar que el núcleo central original se remonta a Moisés. Tal como se señala más arriba, es evidente que esto es necesariamente así. Es más, Moisés aparece administrando justicia y designando jueces en un momento en que la tarea se había ampliado demasiado

EL TABERNACULO

El tabernáculo [41] se describe en dos extensos pasajes de Exodo. En los capítulos 25-31 Dios revela a Moisés el plan, los materiales y el contenido. Los capítulos 35-40, en los que Moisés cumple los mandatos de Dios, son una reiteración casi literal de aquel relato.[42]

El tabernáculo era un santuario transportable que constaba de un armazón enrejado de madera de acacia cubierto por dos amplias cortinas de lino. Una de las cortinas formaba la sala central o el lugar santo, mientras que la segunda cubría el lugar santísimo, un recinto más pequeño detrás del lugar santo (atrio principal) y separado de aquel por un velo. El lugar santo medía unos nueve metros de largo, por cuatro metros y medio de ancho, por cuatro metros y medio de alto; mientras que el lugar santísimo medía unos cuatro metros y medio por lado. Dentro del lugar santísimo sólo se encontraba el arca, un cofre de madera que contenía las tablas con la inscripción de los Diez Mandamientos. En el lugar santo se encontraba el altar del incienso, el candelero y la mesa con el pan de la proposición. El tabernáculo estaba ubicado en un patio o atrio separado del resto del campamento por unas cortinas blancas de unos veintidós metros y medio de largo. En el patio ubicado delante del tabernáculo, se hallaba el altar de los holocaustos y entre éste y el tabernáculo, la fuente para lavamiento.

El relato extenso y detallado dedicado al tabernáculo y su construcción no resulta de lectura fácil ni interesante. Es más, las extravagantes interpretaciones que los antiguos lectores asignaron al tabernáculo y su mobiliario, en las que arbitrariamente los tomaron por símbolos y tipos de toda clase de realidad espiritual, desprestigiaron el tema. No obstante, el tabernáculo revistió gran importancia para Israel después de aceptar el pacto de Sinaí. En 25.8 Dios dice: «Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos». El tabernáculo era, pues, la localización de la presencia de Dios entre su pueblo, un símbolo visible de que él era su Dios.[43] Allí Israel debía

(18.13-26). Es inconcebible que Moisés no haya sido quien iniciara el proceso de interpretar las estipulaciones del pacto y de organizarlas para que tuvieran la forma adecuada para regir la conducta de una nación.

41. La palabra hebrea que más frecuentemente se traduce «tabernáculo» es *miškān*, la cual parecería que originalmente significaba «una vivienda», específicamente una carpa. En el uso veterotestamentario, sin embargo, se limita casi totalmente a la carpa santuario que precedía al templo.

42. Este recurso literario, que parece reiterativo e innecesario, es característico de esa época. En la épica ugarítica de Keret, El revela al rey Keret con lujo de detalle la forma de conducir la campaña militar para recapturar de la casa de su padre a quien estaba predestinada a ser su esposa. Después Keret cumple estas órdenes, allí el pasaje se repite palabra por palabra.

43. Los eruditos con frecuencia han considerado que la descripción del tabernáculo no es histórica, sino que se trata de una proyección al pasado de un templo posterior y su teología. Parecería que algunos rasgos de la tradición en efecto han sido exornados a la luz de nuevos hallazgos. P.ej., ¡la plata que se emplearía (38.25) habría pesado aproximadamente 3,8 toneladas! Sin embargo, muchos rasgos de la tradición, junto con los ejemplos extrabíblicos,

adorarlo y expiar las violaciones a las estipulaciones del pacto.[44] El tabernáculo con la simbología y el sistema de sacrificios era el medio por el cual el Dios infinito, trascendente y santo podía hacerse presente entre su pueblo, «morando» o «acampando» entre ellos. Como símbolo de su presencia, anticipa el tiempo de realización en que Dios en la persona de su Hijo se haría verdaderamente presente con su pueblo, cuando «aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros,[45] lleno de gracia y de verdad» (Jn. 1.14).

demuestran que el núcleo de la tradición se retrotrae a la época y a las instituciones mosaicas. Ver Cross, «The Priestly Tabernacle», *The Biblical Archaeologist Reader* 1, Wright y Freedman, eds., pp. 201-228; Kitchen, «Some Egyptian Background to the Old Testament», *Tyndale House Bulletin* 5-6, 1960, pp. 7-13.

44. Sobre el significado de los sacrificios, ver el capítulo siguiente.

45. La versión en inglés de la BJ señala que la traducción literal es «armó su tienda de campaña entre nosotros».

11

LEVITICO

Acampados a la sombra del Monte Sinaí, los israelitas habían experimentado el gran acto de redención de Yahvéh —la liberación de la esclavitud egipcia— que ocuparía un lugar central en su fe a lo largo de todas las generaciones. Habían visto y oído los truenos y relámpagos en el monte santo (Ex. 19.16-19) y Yahvéh había impartido sus mandamientos (20.1-17). El había declarado que era su Dios y ellos su pueblo. El era su señor que los había ligado a sí mismo por medio de las obligaciones del pacto.

Pero, ¿cómo se mantendría este vínculo? Los israelitas no podían permanecer en el Monte Sinaí para siempre, pues esa no era la intención de Yahvéh que motivó la promesa a sus padres ni la liberación de Egipto. Debían establecerse en una tierra en que experimentaran los beneficios de ser su pueblo. Es más, habrían de convertirse, en una forma que aún no se les había precisado, en fuente de bendición para todas las naciones (Gn. 12.3), por medio de la comunicación de su fe a otros pueblos. El desierto de Sinaí no sería el escenario de ninguno de estos sucesos. La tierra prometida habría de ser Canaán.

Tal como lo relata el libro de Números, toda una generación de israelitas pasaría antes de que el pueblo ingresara en esa tierra. Durante este período aprenderían por experiencia los resultados de la obediencia así como de la desobediencia a la palabra del Señor. Antes de su ingreso en Palestina, donde entrarían en contacto con las prácticas de los cultos cananeos,[1] debían aprender también las formas adecuadas de adorar a Yahvéh. Los detalles de esta adoración se presentan en Levítico.

TITULO Y CONTENIDO

Título. Como en la antigüedad los libros se conocían por las palabras iniciales (tal como las encíclicas papales en la actualidad), el título del libro en hebreo es, por consiguiente, *wayyiqrā'*: «y llamó» (Lv. 1.1). «Levítico» procede de la LXX griega, a través de la Vulgata Latina. Se trata de un adjetivo, que sugiere el título completo «el (libro) levítico», es decir, «el libro relativo a los levitas». La adecuación del título ha sido cuestionada, ya que la figura principal en Levítico es Aarón y el sacerdocio descrito en el libro se limita a sus hijos. A ellos se les encomendó el oficio sacerdotal.

1. El significado básico de «culto» es «adoración» o «los ritos y ceremonias de una religión».

Naturalmente, Aarón era levita (como su hermano Moisés). Sin embargo, se distinguía entre el «sacerdocio de Aarón» —de los descendientes de Leví (uno de los doce hijos de Jacob) por parte de Aarón— y los «levitas», que no podían alegar descendencia de Aarón. Con el tiempo se desarrolló una clara diferenciación entre «sacerdote» y «levita».[2]

Quizá se haya exagerado la importancia del título «Levítico». El término predominante es «sacerdote» y se emplea con mayor frecuencia que «levita».[3] En el acontecimiento del Sinaí, Yahvéh declaró que el pueblo del pacto era «un reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex. 19.6). Idealmente, la nación era una teocracia: cada persona era un sacerdote y Yahvéh era el rey. Pero por resultar ese ideal muy poco práctico, se estableció un principio de representación. El hijo primogénito de cada familia debía representar a la familia (13.2, 13; 22.29). No obstante, Yahvéh designó a los levitas para que oficiaran en lugar de los primogénitos: «He aquí, yo he tomado a los levitas de entre los hijos de Israel en lugar de todos los primogénitos, los primeros nacidos entre los hijos de Israel» (Nm. 3.12).

Parecería que tomar el libro de Levítico como «el manual de los sacerdotes» —en el sentido de oficiantes del culto— es una reducción de la enseñanza bíblica; este libro pertenece a todo el pueblo.[4]

Contenido. A veces se dice que Levítico es una exposición de la ley, en el sentido de las leyes rituales de Israel. Dicha afirmación suele ir acompañada de un estudio del contenido como si se tratara simplemente de una colección de leyes, sin que se realice el menor intento de comprender el significado básico del término hebreo *tôrâ* (adaptado como «Torá»). Según el uso hebreo, *tôrâ* significa «instrucción», «disciplina» (con el sentido de discipulado además de castigo). Así el término se aplica a la instrucción impartida por un padre o una madre (Pr. 1.8; 3.1). Los principios que se inducen a partir de la observación científica se denominan «leyes». En un sentido similar, «ley» puede designar los principios que gobiernan la vida del pueblo del pacto de Yahvéh. En el Antiguo Testamento, el término «ley» encierra el significado de «estatutos», «juicios», «mandamientos» y «preceptos».[5] De modo que no es desacertada la traducción de *tôrâ* como «ley». No obstante, resulta mucho más útil considerar que Levítico es un libro de instrucciones para la nación-sacerdote y sus representantes sacerdotales. Estas instrucciones se refieren al ritual y al culto de

2. Ver R. Abba, «Priests and Levites», *IDB* 3, pp. 876-889, un cuidadoso estudio. Según la teoría wellhauseniana clásica, la diferenciación entre sacerdotes y levitas es postexílica y todo el culto descrito en Levítico es una interpretación del judaísmo postexílico. Sin embargo, Abba señala que el código sacerdotal es preexílico y predeuteronómico, y por tanto de un valor histórico muy superior al que previamente se le atribuyera. Para ampliar la evaluación de la reconstrucción de Wellhausen, ver D.A. Hubbard, «Priests and Levites», *IBD*, pp. 1266-1273.

3. La palabra *kôhēn*, «sacerdote», aparece setecientas treinta veces; *lēwî*, «levita», cuarenta veces; el plural «levitas», doscientas cincuenta veces. A menudo «levitas» se emplea como nombre de la tribu sin una referencia a la función.

4. Un panorama del papel de Israel como «reino de sacerdotes» se encuentra en A. Lacocque, *But As for Me*, Atlanta, 1979.

5. Para obtener una noción del concepto israelita de la «ley del Señor», ver Sal. 119.

adoración: los actos y actitudes que el pueblo de Yahvéh deberá guardar si ha de cultivar una comunión ininterrumpida con Yahvéh.

Los términos *qōḏeš*, «santidad», y *qāḏôš*, «santo» (ver Lv. 19.2), bien podrían expresar el tema central de Levítico. Se plantean dos interrogantes a partir del tema básico de la santidad. En primer lugar, ¿cómo puede borrarse el pecado para que las personas lleguen a ser santas? En segundo lugar, ¿cómo pueden las personas mantener la santidad esencial a la comunión con un Dios santo? Levítico 1-16 responde a la primera pregunta; la última parte del libro, a la segunda.

CONCEPTO BIBLICO DE SANTIDAD

Significado básico. El significado original de *qāḏôš* era «separado», para fines religiosos específicamente. Un terreno, un edificio, los muebles del santuario y hasta un caballo podían ser «santos», es decir, separados para uso religioso o en el culto. No suponía ninguna cualidad moral. Quizá encerrara un sentido de lo misterioso,

Altar de incienso de cuatro cuernos (ca. siglo X a.C.), de Meguido, sobre el cual los israelitas podían ofrecer «olor grato a Jehová» (Lv. 2.2). (Departamento de Antigüedades de Israel)

similar a la sensación de temor reverente que el israelita debe de haber tenido al aproximarse al tabernáculo, o el sumo sacerdote, al entrar al lugar santísimo. Sin embargo, no debe confundirse este sentido del poder sobrecogedor de los objetos sagrados con una cualidad moral o ética. Ciertas personas eran «santas» —separadas con fines religiosos— ya fueran sacerdotes al servicio de Yahvéh o prostitutas del templo del Baal cananeo.[6]

En la ilustración, aquello que está dentro del círculo —separado por la línea— puede tomarse como «santo» o «sagrado». Lo que queda fuera del círculo es «profano», el antónimo bíblico de «santo». Nótese Levítico 10.10, «para poder discernir entre lo santo y lo profano, y entre lo inmundo y lo limpio». Aquello que en función del culto es «limpio» es aceptable para la adoración de Yahvéh, y aquello que es «inmundo» no lo es. La profanidad, pues, consiste en tomar algo santo (tal como el nombre del Señor) y usarlo en un modo profano o común.

Significado derivado (o bíblico). El concepto bíblico de santidad no se limita a la separación. En reiteradas oportunidades se utiliza la frase «Yahvéh es santo» o «Yo (es decir, Yahvéh) soy santo». En este uso significa separado, como se ha definido. El es espíritu mientras que la humanidad es materia. El es invisible mientras que la humanidad es visible. Y más significativo aún, Dios está separado del pecado y de la humanidad pecaminosa. Según la tradición bíblica, Dios creó a Adán para la comunión con él, pero el pecado quebró esa comunión. Adán y Eva fueron expulsados del huerto. Simbólicamente, Dios estaba en el lugar santo y la familia humana quedó excluida por causa de sus pecados. La excelencia moral de Yahvéh, pues, pasó a formar parte del concepto de santidad; su demanda al pueblo del pacto para que sea santo siempre estuvo ligada a la ley. Así, la santidad adquirió el sentido derivado o bíblico de excelencia moral.[7]

SACRIFICIOS Y OFRENDAS

Ofrendas. Según Levítico 7.37, la ley que Yahvéh reveló a Moisés en el Monte Sinaí establecía cinco «ofrendas». Una de éstas, a la que siempre se hace referencia

6. Quizá resulte extraño saber que *q^{e}ḏēšîm*, los «hombres consagrados», estaban dedicados a la prostitución en el culto (1 R. 15.12, BJ), y *q^{e}ḏešôt*, las «mujeres consagradas», eran prostitutas (Os. 4.14; cf. Gn. 38.21s.).

7. Si bien de acuerdo con algunos métodos filológicos estaría equivocado, éste es el único modo posible de establecer la definición bíblica correcta. Una palabra debe interpretarse según la intención original de quienes la empleaban. En todas las disciplinas, ya sea medicina o matemáticas, derecho o lingüística, determinados términos tienen significados especializados dentro de ese campo; un hecho frecuentemente soslayado por los eruditos bíblicos.

Nombre de la ofrenda	*Propósito*	*Clase de ofrenda*
ôlâ Holocausto u ofrenda quemada 1.3-17 6.8-13	Expiación por el pecado sin intención en general	Macho de la manada o del rebaño, sin defecto, o dos pájaros
ḥaṭṭā'ṯ Ofrenda por el pecado 4.1-5.13 6.24-30	Expiación por el pecado sin intención específico	El sacerdote: un toro La congregación entera: un becerro El gobernante: un chivo macho Uno de entre el pueblo: una cabra o una oveja Una persona pobre: dos pájaros; muy pobre: harina
'āšām Ofrenda expiatoria o sacrificio por la culpa 5.14-6.7 7.1-10	Expiación por el pecado sin intención específico, que requiere restitución	Igual a la ofrenda por el pecado (además, la restitución)
minḥâ Ofrendas de cereal 2.1-16 6.14-23	Asegurar o recordad la buena voluntad	Harina fina o tortas u hojaldre o las primicias con aceite, incienso, sal, pero sin levadura o miel Usualmente acompañado por un sacrificio de un animal
šᵉlāmîm Sacrificios de paz 3.1-17 7.11-21, 28-36	Agradecer a Yahvéh...	Macho o hembra del rebaño o la manada, sin defecto
tôdâ Sacrificio de acción de gracias	...por una bendición recibida	
neḏer Sacrificio de voto	...en cumplimiento de un voto	
nᵉḏāḇâ Sacrificio voluntario	...de corazón alegre	

en plural, «sacrificios de paz», se dividía en tres tipos de ofrendas; de allí que fueran siete ofrendas en total. Como todas, excepto las «ofrendas de cereal», incluían la inmolación sacrificial de un animal, a menudo se las llama «sacrificios». La palabra hebrea que en este pasaje se traduce como «ofrendas» significa «presentación» o «las cosas que se acercan» (ver cuadro).[8]

La terminología, traducida del hebreo, no siempre es uniforme. La «ofrenda completamente quemada» u «ofrenda quemada» a veces se denomina «holocausto», de la palabra griega que significa «completamente quemada». La «ofrenda por el pecado» se confunde fácilmente con la «ofrenda expiatoria» o «sacrificio por la

8. Se recomienda la lectura detenida de los pasajes bíblicos juntamente con el estudio del cuadro.

Naturaleza de la ofrenda	*Acciones del que hace el sacrificio*	*Las acciones del sacerdote*
Totalmente quemada	Trae la ofrenda Coloca la mano sobre la cabeza Mata, despelleja, corta en pedazos	Acepta la ofrenda Rocía el altar con sangre Coloca los pedazos sobre el fuego Lava las entrañas, patas
Se queman las partes grasosas Se come el resto	Trae la ofrenda (Los ancianos lo hacen por la congregación)	Acepta la ofrenda Rocía el altar con sangre Quema la grasa, etc., come la carne Si se incluye su propio pecado, quema una porción fuera del campamento
Como la ofrenda por el pecado	Primero hace la restitución Después, lo mismo que la ofrenda por el pecado	Como la ofrenda por el pecado
Se quema una muestra (*'azkārâ*)	Trae la ofrenda Toma un puñado	Quema un puñado Los sacerdotes y sus hijos comen el resto
Se queman las partes grasosas. Se come el resto	Trae la ofrenda Coloca mano sobre cabeza Mata, despelleja, corta en pedazos	Acepta Rocía el altar con sangre Quema las partes grasosas
	Come del resto* (al mismo día o al día siguiente)	Come del resto* (al mismo día)

*Notar el carácter comunitario de la ofrenda de acción de gracias

culpa», ya que son idénticas excepto que la ofrenda expiatoria requiere reparación a aquel que ha sido dañado por el pecado.[9] A la «ofrenda de cereal» se la llama simplemente «ofrenda» u «oblación». En Deuteronomio 12.27 se hace la diferenciación entre ofrenda quemada y «sacrificio» (*zebaḥ*), pues se señala que el fuego sobre el altar consumía íntegramente el holocausto, mientras que el sacerdote y, en algunos casos, la persona que ofrendaba podían comer una parte del «sacrificio».

Función de la persona que presenta la ofrenda. La presentación y la inmolación misma de la víctima se describe con precisión (ver Lv. 1.3-9). Salvo algunas excepciones (tales como la ofrenda por el pecado de toda la congregación o la

9. En 5.6 los términos son sinónimos.

ofrenda de avecillas de una persona pobre), el ritual, hasta el momento de colocar el sacrificio sobre el altar, es igual para todas las ofrendas.

La persona debía presentar su ofrenda personalmente en el altar o a la puerta del tabernáculo de reunión «para que sea grato ante Yahvéh» (v. 3, BJ). La ofrenda debía representar la vida de quien presentaba la ofrenda —un animal que él mismo había criado o un cereal que él había cultivado— y debía ser lo más valioso (por lo general, un macho sin defecto, o harina fina, o lo mejor de las primicias). No obstante, se tomaba en cuenta la situación económica de quien presentaba la ofrenda. Datan de mucho tiempo después las evidencias de que quien presentaba una ofrenda podía comprar dentro del recinto del templo una ofrenda que no le había costado ningún esfuerzo personal.[10]

Quien presentaba la ofrenda colocaba luego la mano sobre la cabeza de la víctima, quizá como señal de identificación (1.4). Es discutible si el que traía la ofrenda confesaba o no su pecado en el momento de presentar el sacrificio. Como el ritual del día de la expiación estipula dicha confesión (16.20), no sería nada raro que esto formara parte de todos los rituales de sacrificios. Es más, se mencionan pecados específicos en relación con las ofrendas por el pecado y expiatoria (5.1-6.7), y, además, cuando el pecador reconocía que había pecado (4.14) o se le señalaba su pecado (v. 28), se requería que ofreciera un sacrificio. Así, al presentar una ofrenda por un pecado específico, aparentemente confesaba públicamente su pecado.

Luego llegaba el momento terrible en el que la persona que presentaba la ofrenda debía sacrificar el animal, desollarlo y cortarlo en trozos. Este acto sangriento no era repugnante en sí mismo; después de todo, la mayoría de las familias israelitas criaba y carneaba sus propios animales para el consumo. Sin embargo, cualquiera que alguna vez haya criado un animal imagina la horrible sensación que sobreviene cuando se hace necesario matar el animal, aun cuando lo haga para que deje de sufrir. Los sacrificios levíticos no tenían como propósito provocar repugnancia sino imprimir en quien ofrecía el sacrificio un sentido de identificación con la víctima (ver 1.4). Quien presentaba la ofrenda no sólo sacrificaba un animal selecto que él mismo había criado sino su propio sustituto. En toda la secuencia de actos que realizaba no podía más que tomar conciencia de cuál era la pena aplicada al pecado: costaba una vida.

Función del sacerdote. El sacerdote estaba obligado a mantener el fuego ardiendo en el altar (1.7; 6.12s.). Es probable que existiera un ritual de aceptación del sacrificio, quizá conservado en parte en las palabras «y será aceptado para expiación suya» (1.4). Cuando la persona inmolaba el animal, el sacerdote recogía la sangre en un recipiente, parte la ponía a los costados del altar y derramaba el resto al pie del altar (v. 5). El ritual de la ofrenda por el pecado era algo más complejo (cf. 4.4-7). La parte que debía quemarse, una vez lavada, se colocaba sobre el altar. En el holocausto, el animal entero (excepto el cuero) debía quemarse; pero en las demás o frendas, una parte del sacrificio era para el sacerdote, quien podía comerla. Sin

10. Cf. Mr. 11.15 y pasajes paralelos; Jn. 2.15s.

embargo, debía haber una cuidadosa diferenciación. En el caso de la ofrenda por el pecado, ya sea que fuera ofrecida por el sacerdote por su propio pecado o por el de toda la congregación, el sacerdote no debía tomar ni comer del sacrificio, pues participaba como sacerdote y como pecador a la vez. En ese caso llevaba su parte fuera del campamento y la quemaba. En las ofrendas de paz, en las que el pecado de aquel que presentaba la ofrenda no formaba parte del simbolismo del sacrificio, la persona que ofrendaba y el sacerdote comían una parte.

Cada detalle era importante. La responsabilidad de los sacerdotes de instruir al pueblo y los juicios pronunciados contra ellos por no cumplir con este deber constituyen una parte demasiado importante de la predicación de los profetas como para soslayar su significado.

Importancia de la sangre. En toda la ley de las ofrendas se pone el acento en la sangre. La referencia a la sangre para muchos resulta repugnante, y así alguna vez se ha llamado «religión de carnicería» al ritual del sacrificio. Sin embargo, debe comprenderse bien tanto el hecho mismo como el simbolismo del sacrificio con derramamiento de sangre, objeto de tanta insistencia. Están en el núcleo de la fe cristiana, en el sacrificio de Cristo en la cruz así como en el simbolismo de la Cena del Señor. El hecho es simple: el derramamiento de sangre significa la muerte de la víctima. El significado simbólico radica en la identificación de quien realiza el sacrificio con la víctima, pues simboliza la muerte del pecador. El castigo por el pecado es la muerte, pero el animal muere en lugar del pecador.[11]

El día de la expiación. El ritual del día de la expiación era de singular importancia. Aunque el templo y el sistema de sacrificios han desaparecido, el día de la expiación (Yom Kippur) sigue siendo el día más santo dentro del calendario judío.

«Expiación» y «hacer expiación (por)» son palabras difíciles de comprender. El significado básico en hebreo es «cubrir». «Expiar» significa borrar o purificar mediante sacrificio o pago. Su significado se acerca más al concepto de Levítico que «propiciación» (agradar a Dios).[12] En este caso el acento no recae tanto en satisfacer a Dios sino en cubrir el pecado, aunque es cierto que el Nuevo Testamento presenta la propiciación como una de las facetas de la expiación (p.ej., Ro. 3.25; 1 Jn. 2.2). La expiación por la sangre y el propiciatorio, en el libro de Levítico, establecen las bases para esta doctrina.

El sumo sacerdote era el intermediario entre el Dios santo y el pueblo pecaminoso.

11. En el Nuevo Testamento, los sacrificios de toros y macho cabríos se toman sólo como símbolos, «porque la sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar los pecados» (He. 10.4). En cambio, el sacrificio de Cristo es eficaz, ofrecido de una vez y para siempre (v. 12).

12. En algunas obras, se niega la relación entre *kippēr* y *kāpar*, «cubrir», y se considera que la primera proviene de una raíz distinta: «propiciar». No obstante, es muy difícil justificar la idea de propiciación en Levítico o en el Antiguo Testamento en general. Ese concepto se basa principalmente en estudios comparativos, ya que aparece con frecuencia en religiones no israelitas. Una exposición de la propiciación en la Biblia puede verse en L. Morris, «Propitiation», *NBD*, pp. 1287s.

En el simbolismo del tabernáculo (luego, el templo), Yahvéh estaba presente entre los querubines en el lugar santísimo. En el día de la expiación, Aarón, el sumo sacerdote, se quitaba las vestiduras sacerdotales, se vestía con ropa blanca sencilla y celebraba el ritual. En primer lugar, hacía expiación por sí mismo y su casa (16.6), pues él también era un pecador que necesitaba que sus pecados fueran cubiertos. Luego ofrecía un macho cabrío como ofrenda por el pecado del pueblo (v. 15). En ambos casos tomaba sangre y la rociaba sobre el propiciatorio en el lugar santísimo (vv. 13, 17). A causa de la impureza del pueblo, aun el lugar santo se consideraba contaminado y por tanto requería expiación (v. 6).

Entonces Aarón tomaba un macho cabrío, colocaba ambas manos sobre su cabeza y confesaba «todas las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeliones y todos sus pecados, poniéndolos así sobre la cabeza del macho cabrío», y enviaba el animal al desierto (v. 21). Se afirma específicamente que «aquel macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada» (v. 22, sin duda en sentido simbólico y no literal, tal como lo interpretaron claramente los profetas y el autor de Hebreos).

Se afirma que el chivo (de allí la frase «chivo expiatorio») fue «a Azazel» (v. 26). Esta expresión ha originado una interminable discusión entre los exégetas, tanto judíos como cristianos. ¿Acaso era Azazel el nombre de un lugar, o una deidad de Sinaí, o Satán? ¿Acaso el macho cabrío «para Azazel» era una ofrenda para apaciguar a Satanás o a algún demonio? Cada una de las respuestas que surjan resulta contraria al espíritu básico del día de la expiación y carece de toda justificación en el resto del ritual de sacrificios de la Biblia. «Azazel» no aparece en ninguna otra parte. A pesar de las dificultades, la mejor explicación es tomar «Azazel» como una forma infrecuente derivada del hebreo *'āzal*, «quitar», y traducirla «para quitar [el pecado]».[13] Esta interpretación concordaría con el simbolismo del acto, ya que el chivo expiatorio lleva los pecados del pueblo lejos, a donde ya no se interpondrán entre el pueblo y el Dios santo.

LEYES DE SANTIDAD

Código de santidad. La sección que abarca los capítulos 17-26 a veces se denomina el Código de santidad. De acuerdo con una de las corrientes de la teoría documental (ver p. 63), el Código de santidad (H) fue uno de los documentos utilizados en la formación del Pentateuco (o Hexateuco) y fue compuesto por un sacerdote o una escuela de sacerdotes en el siglo VII o VI.[14]

Resulta poco adecuado el uso del término «código». Más bien se trata de una colección poco cohesionada de principios que representan el estilo de vida de un pueblo llamado a ser santo; quizá sería preferible denominarlo la Torá de santidad.

13. La expresión es *'ᵃzā'zēl*, «a/para Azazel/quitar». «El que hubiere llevado el macho cabrío a Azazel» (v. 26) es en realidad una interpretación y no una traducción; literalmente la frase dice «El hombre encargado de enviar (o soltar) el macho cabrío a/para Azazel (o destrucción)».

14. Ver O. Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 233-239.

Los principios no se presentan como artículos de una ley, sino que son detalles en los que el pueblo de Yahvéh debe tender a ajustarse al concepto de santidad.

Se incluye, por ejemplo, una serie de convocaciones santas (23.1-44), tales como al día de reposo y la Pascua. El año sabático debía guardarse cada siete años como un período de descanso de la tierra (25.1-7); el año del jubileo, cada cincuenta años, como un tiempo de redención, en que los esclavos debían ser liberados y la propiedad debía devolverse a la familia o al clan que hubiesen sido los propietarios originales (vv. 8-55). Pero los israelitas no guardaron estos «días de reposo» y tanto Jeremías (34.14-22) como Ezequiel (20.12-16) proclamaron que el exilio era el castigo de Dios por eso.[15]

La ley del amor al prójimo. A la pregunta «¿cuál es el gran mandamiento en la ley?» Jesús respondió con dos mandamientos, el primero tomado de Deuteronomio («Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente»; ver p. 178) y el segundo, de Levítico (»Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; Mt. 22.36-40; cf. Lv. 19.18). La ley del amor al prójimo en Levítico aparece al final de un grupo misceláneo de leyes que expresan santidad (ver v. 2) en formas tales como el respeto al padre y a la madre, guardar los días de reposo, evitar la idolatría, presentar ofrendas de paz y dejar una parte de la cosecha para el peregrino. La ley del amor al prójimo sigue a las amonestaciones contra la calumnia, «atentar contra la vida» (¿haciendo una acusación capital?), vengarse contra el prójimo o guardarle rencor. Es un excelente resumen de las relaciones de una persona con los demás miembros de la comunidad en la vida cotidiana.

RELACION DE LEVITICO CON OTROS PASAJES DE LA BIBLIA

Ezequiel. Levítico y Ezequiel poseen muchas semejanzas. Es tema de discusión entre los eruditos si es que Ezequiel se basó en Levítico o si Levítico fue escrito por sacerdotes dominados por las ideas de Ezequiel. Si, tal como lo reconocen algunos eruditos, Levítico contiene muchos elementos primitivos del culto israelita, entonces sería de esperar que Ezequiel, un sacerdote (Ez. 1.1) que se dirigía a los judíos en el exilio poco antes y poco después de la destrucción del templo, tuviera especial interés en restablecer las disposiciones levíticas para el culto.

Hebreos. En varias partes de Hebreos se cita Levítico, en especial el capítulo 16 (el pasaje del día de la expiación).[16] El pasaje de Hebreos 8-10 es interesante por dos razones: presenta un concepto neotestamentario (por tanto canónico) del signi-

15. Parece obvio que si tanto Jeremías como Ezequiel se refieren a un fracaso de tan larga data, el día de reposo difícilmente haya sido invento de un autor sacerdotal postexílico. Sobre el análisis reciente del material antiguo del llamado Documento Sacerdotal, ver R.E. Clements, «Pentateuchal Problems», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 118s.

16. Veinticuatro citas, según los datos de K. Aland, *et al.*, eds., *Greek New Testament*, Sociedades Bíblicas Unidas, 2a. ed., Stuttgart, 1968, pp. 900s.

ficado del ritual levítico y ofrece una visión de la comunidad a la que se dirigía Hebreos.

Si Hebreos se escribió para los judíos cristianos que enfrentaban el hecho de que el templo había sido destruido (o estaba a punto de ser destruido) y el sistema del culto desarticulado, el libro daba una respuesta al problema de cómo reemplazar los sacrificios establecidos por Moisés.[17] El autor señala que los sacrificios de animales sólo eran «la sombra de los bienes venideros» (He. 10.1), sin poder para quitar el pecado. El sacrificio de Cristo es «la imagen misma de las cosas» y por tanto no necesita repetirse. La inferencia es que el ritual de la ley mosaica ya no hace falta; de hecho, «lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer» (8.13).

Ley y gracia. A veces se afirma que la salvación del Antiguo Testamento bajo el antiguo pacto se obtenía cumpliendo con las obras de la ley, en tanto que bajo el nuevo pacto las personas se salvan sólo por la gracia por medio del sacrificio de Cristo. Esta noción se basa mayormente en una interpretación algo distorsionada de las enseñanzas de Pablo en Gálatas.

El estudio cuidadoso de la Torá así como del resto del Antiguo Testamento indica que el hombre (en sentido genérico) nunca se salva por su propio esfuerzo, sino sólo por la gracia de Dios. El hombre merece la condenación y la muerte por su pecado; Dios en su gracia está dispuesto a aceptar al hombre sobre la base de su fe y a proporcionar los medios para su redención. Esta es la revelación de la redención que proclama la Biblia. Así comprendió Pablo el pacto fundamental con Abraham, y declaró que éste no fue anulado por la ley otorgada a Moisés (Gá. 3.6-18).[18] El autor de Hebreos, en su exposición de los actos del culto veterotestamentario, lo expresó en forma concisa: «porque la sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar los pecados» (10.4).

Asimismo, muchos judíos consideraban que la salvación era por la gracia soberana de Dios.

> El Rabí Jocanán dijo: «Por lo tanto podéis comprender que el hombre no tiene ningún derecho que reclamar a Dios; pues Moisés, el mayor de los profetas, se presentó ante Dios sólo con una apelación de gracia». (*Deut. Rab. wa'ethanan* 2.1)

> No fue por sus obras que los israelitas fueron liberados de Egipto, ni por las obras de sus padres, ni por sus obras fue abierto en dos el Mar Rojo, sino para hacer de Dios un nombre ... De manera que Moisés dijo a los israelitas: «No fuisteis redimidos por vuestras obras, sino para que alabaseis a Dios y declaraseis su honor a todas las naciones». (*Midr.*, Sal. 44.1).

17. Naturalmente, ésta no es la única explicación de la finalidad de la epístola a los Hebreos. Sin embargo, resultaría bastante ilógico pensar que el autor escribiera a una comunidad que no tenía conocimiento alguno de las leyes del ritual y ninguna razón por la que debiera interesarle la realización de esos actos del culto.

18. Este mismo pasaje ha sido utilizado para probar lo contrario; asimismo Gá. 3.23 a menudo se cita como fundamento de la dicotomía ley-gracia. Pero la salvación por las obras

Muchas plegarias judías expresan la dependencia en Dios para la salvación:

> ¡Soberano de todos los mundos! No es por confianza en la justicia de nuestras obras que presentamos ante ti nuestras súplicas, sino por tu abundante misericordia ... Nuestro Padre, nuestro Rey, aunque careciéramos de toda rectitud y de obras virtuosas, recuerda por nosotros el pacto con nuestros padres, y nuestro testimonio diario a tu Unidad Eterna.[19]

El Antiguo Testamento no enseña ningún concepto mágico de sacrificio. El hombre merecía morir por su pecado, y al ofrecer un sacrificio se colocaba bajo la misericordia de Yahvéh. El sacrificio era un sustituto de sí mismo y la sangre del sacrificio cubría su pecado. El israelita sabía, tal como lo señalaron los profetas, que la eficacia no era atribuible al sacrificio, sino a la misericordia de Yahvéh confirmada en el pacto (ver Mi. 6.6-8; Is. 1.11-20; Os. 6.6).

Tipos y símbolos. Debido a los extremos a los que llegó la imaginación de algunos intérpretes bíblicos, que a lo largo de toda la historia de la Iglesia[20] han intentado por medio de la tipología encontrar el evangelio íntegro en casi todos los versículos del Antiguo Testamento, la tipología ha sido criticada y hasta ridiculizada. Sólo en tiempos recientes esta tendencia se revirtió. G. von Rad,[21] entre otros, otorga a la palabra «tipo» cierto grado de «respetabilidad».

El empleo del simbolismo es comprensible y muy aceptable. Muchos conceptos pueden representarse mejor por medio de símbolos que por descripciones verbales abstractas. Estamos rodeados de símbolos: el calendario, la bandera, la cruz, etc.

Básicamente un símbolo es la forma visible de representar una idea abstracta.[22] La cruz es un símbolo de amor, sacrificio, muerte y salvación. El tabernáculo en el desierto era un símbolo de la presencia de Dios, el lugar en que Dios se reunía con su pueblo. Aarón era un hombre, pero también sumo sacerdote, y en aquella investidura simbolizaba la santidad (separación al servicio de Dios). Los sacrificios que ofrecía en el día de la expiación eran símbolos de su propio pecado, del pecado de la nación y del olvido en el que se sumía aquel pecado.

Cuando un símbolo luego se reemplaza por la realidad que simboliza se lo

de la ley no se enseña en ninguna parte del Antiguo Testamento. De esta forma interpretaban el Antiguo Testamento Jesús y los apóstoles, incluso Pablo, y todos judíos. Ver D.P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum*, Grand Rapids, 1980.

19. Pueden consultarse pasajes rabínicos en C.G. Montefiore y H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974, cap. 3. Las oraciones se tomaron de *Siddur Avodat Israel*, pero todos los devocionarios contienen oraciones similares. La expresión «nuestro testimonio diario» es una referencia al *Shema* (Dt. 6.4s.), recitado todos los días por los judíos religiosos.

20. Desde Clemente de Alejandría (*ca.* 150-215 d.C.) y Orígenes (*ca.* 185-254 d.C.) hasta el presente. En su comentario sobre Génesis, aun Lutero se entregó a la tipología fantástica.

21. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, pp. 467-482.

22. El símbolo puede expresarse verbalmente, como cuando la palabra escrita «cruz» evoca una imagen visual. Toda lengua es, en cierto sentido, simbólica; de allí que pueda traducirse de un idioma a otro, usando distintos símbolos pero que transmiten la misma idea.

denomina tipo[23] y a la realidad se la denomina antitipo. El tabernáculo del Antiguo Testamento es un excelente ejemplo del significado de este término. Como símbolo, representaba de manera visual la presencia de Yahvéh invisible, sugerida claramente en el relato de la venida de su gloria sobre el tabernáculo (Ex. 40.34, 38). Cuando «aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros» (Jn. 1.14), el símbolo fue reemplazado por una realidad. De modo que el tabernáculo es un tipo de Cristo.[24] Asimismo, los sacrificios levíticos son tipos, si se determina el sentido simbólico y se identifica la realidad correspondiente. Así, el autor de Hebreos vio el sacrificio del día de la expiación como un tipo del sacrificio de Cristo hecho una vez y para siempre (10.1, 11-14).

PERTINENCIA DE LEVITICO HOY

En su comentario sobre Levítico, N. Micklem plantea la pregunta «¿Tiene un libro de esta naturaleza algún lugar en la Biblia cristiana?», y responde afirmativamente.[25] Sin embargo, numerosos lectores han asignado al libro poca significación para la actualidad. Hasta Miqueas (6.6-8) y otros profetas al parecer cuestionan la validez de los sacrificios sangrientos, y el autor de Hebreos aparentemente desechó para siempre el sistema levítico (He. 8-10).

Pero si el amor de Dios es pertinente hoy, también lo es Levítico.[26] Detrás de los severos requisitos y estrictas normas se encuentra el amoroso corazón de Yahvéh que anhela la comunión con su pueblo. Por la misma gracia que los arrebató de la esclavitud en Egipto buscaba mantener una comunión permanente con ellos. La santidad de Dios requería que, para gozar de esa comunión, se procediera contra el pecado, en términos aceptables para él. Levítico, pues, es mucho más que un compendio de sacrificios y fiestas, pues especificaba los términos de esa comunión.

Si el sacrificio de Cristo es pertinente, así como la exposición de Hebreos, también lo es Levítico. El sacrificio de Cristo, tal como lo describió él mismo antes del acontecimiento y sus apóstoles más tarde, sólo puede comprenderse a la luz del sistema judío de sacrificios. La epístola a los Hebreos subraya este hecho.

Sin embargo, Levítico es pertinente a otro nivel. En su revelación del amor redentor —que amaba al pecador pero odiaba el pecado— Yahvéh usó los símbolos de Levítico como un preparativo para su revelación plena en Cristo (cf. He. 1.1). Los símbolos o tipos han sido reemplazados por una realidad. Los sacrificios simbólicos ya no son necesarios, porque el sacrificio real de Cristo los ha tornado

23. La palabra griega *týpos* «marca», «impresión», «forma», «patrón», «tipo», tiene un uso muy significativo en Hch. 7.44; Ro. 5.14 y He. 8.5. En español «tipo» proviene de esta palabra. No obstante, en el lenguaje de la imprenta, el «tipo» sería la realidad, mientras que la impresión («antitipo»), la imagen.

24. Esto no significa en absoluto que cada detalle del tabernáculo simbolice algún detalle de la persona o el ministerio de Cristo. Ver en mayor detalle W.S. LaSor, «Interpretation of Prophecy», BDPT, pp. 130-132.

25. «Introduction and Exegesis of Leviticus», *IB* 2, p. 4.

26. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 188.

innecesarios. Pero los símbolos antiguos tienen mucho contenido provechoso para la enseñanza. De hecho, no se puede lograr una comprensión cabal de los conceptos neotestamentarios de pecado y salvación prescindiendo del Antiguo Testamento, que abre el camino a la nueva revelación.

Se comenta ocasionalmente que el Dios y Padre de Jesucristo no es el Yahvéh del Antiguo Testamento. Jesucristo niega esto rotundamente, tanto en sus palabras como en su sacrificio. El Dios y Padre de Jesucristo es un Dios santo, para quien el pecado es una ofensa, que requiere el derramamiento de sangre para quitar el pecado. El ha provisto el «cordero» sustituto en la persona de su propio Hijo, por medio de quien ha venido la «reconciliación» (Ro. 5.11). Cristo estableció la conmemoración de este hecho para el resto de la era presente («hasta que él venga») en la Cena del Señor, empleando el lenguaje del Antiguo Testamento en las palabras de institución (Mt. 26.26-28, par. Ex. 24.8; asimismo cf. 1 Co. 11.23-27). En la fe los pecados se dejan sobre el «Cordero de Dios», quien, como el chivo expiatorio del día de la expiación, «quita» el pecado (ver Jn. 1.29). Si no se comprenden el lenguaje ni los símbolos de Levítico, ¿cómo puede llegarse a la comprensión plena del significado profundo del Nuevo Testamento?

12

NUMEROS

Los israelitas habían abandonado Egipto el décimo quinto día del primer mes (Nm. 33.3; cf. Ex. 12.2, 5) y habían llegado al desierto de Sinaí el primer día (luna nueva) del tercer mes (Ex. 19.1). El tercer día, Dios se reveló en el monte (v. 16). El tabernáculo se erigió el primer día del primer mes del segundo año (40.17). El libro de Números comienza con un mandamiento de Yahvéh a Moisés en el primer día del segundo mes del segundo año. El vigésimo día del mismo mes «la nube se alzó del tabernáculo del testimonio. Y partieron los hijos de Israel del desierto de Sinaí» (Nm. 10.11s.). Deuteronomio comienza con una referencia al primer día del undécimo mes del cuadragésimo año, o sea, alrededor de treinta y ocho años, ocho meses y diez días después de la partida de Sinaí. En otras palabras, Números abarca un período de treinta y ocho años y nueve meses, llamado el período del peregrinaje por el desierto.[1]

Una razón obvia para la inclusión del libro es abarcar el período desde el Exodo y la revelación de Sinaí hasta los preparativos en Moab para ingresar en la tierra prometida. Sin embargo, si se observa con más detenimiento hay otras razones que la justifican. El viaje de Sinaí a Cades-barnea vía el Golfo de Acaba sólo duraba once días (Dt. 1.2), como lo demostró Y. Aharoni.[2] La ruta directa llevaría tan sólo unos días menos y por Edom y Moab apenas algo más de dos semanas.[3] En Números se señala claramente que el período de treinta y ocho años era un castigo por la falta de fe, por lo cual ninguno de la generación de incrédulos entraría en la tierra (cf. Dt. 1.35s.). Números, pues, no es una sección más de historia, sino otro relato de los actos de Yahvéh. Es una historia compleja de infidelidad, rebelión, apostasía y frustración, en contraste con la constante fidelidad y paciencia de Dios.

1. No se intentará forzar estas fórmulas de fechas, pues en Números no contienen ninguna significación teológica más que la referencia general a los «cuarenta años» en el desierto (cf. 14.33s.). Sin embargo, es muy poco probable que se traten de ficciones de editores postexílicos. Cabe suponer que además de los apuntes de las etapas del viaje (33.2) Moisés también llevaba un registro de las fechas, por lo menos de aquellas que se conservan en el relato.

2. *The Holy Land*, Antiquity and Survival 2/2-3, 1957, pp. 289s.

3. De la comparación de Nm. 33.38s. con Dt. 1.3 se desprende que el viaje desde el Monte Hor, donde murió Aarón, hasta Moab duraba seis meses.

Título. «Números» es un título extraño para un libro de esta naturaleza.[4] El título en la Biblia hebrea, tomado de las palabras del primer versículo, es «En el desierto de [Sinaí]». Este título resulta muy adecuado. Los traductores de la Septuaginta le dieron el nombre de «Números» por las listas de números que constan en el libro, y ese título perduró a través de la Vulgata.

Resumen. El libro puede dividirse en tres secciones principales, separadas por los relatos de los viajes de los israelitas. Al final aparece una sección de material diverso sin una estricta cohesión.

- En Sinaí: Preparativos para la partida (1.1-10.10)
  - Primer censo (1.1-54)
  - Campamentos y jefes de las tribus (2.1-34)
  - Número de levitas y sus deberes (3.1-4.49)
  - Leyes diversas (5.1-31)
  - El voto nazareo (6.1-27)
  - Ofrenda de la dedicación (7.1-8.26)
  - Pascua suplementaria (9.1-14)
  - La nube de guía para el pueblo (9.15-10.10)
- Viaje de Sinaí a Cades (10.11-12.16)
  - Partida de Sinaí (10.11-36)
  - Incidentes en el camino (11.1-12.16)
- En Cades, en el desierto de Parán (13.1-20.13)
  - Misión e informe de los espías (13.1-33)
  - La decisión del pueblo y el juicio de Dios (14.1-45)
  - Leyes diversas (15.1-41)
  - La rebelión de Coré (16.1-50)
  - Historia de la vara de Aarón (17.1-13)
  - Porciones de los sacerdotes (18.1-32)
  - Purificación de los inmundos (19.1-22)
  - Ultimos acontecimientos en Cades (20.1-13)
- Viaje desde Cades hasta los llanos de Moab (20.14-22.1)
  - Oposición de Edom (20.14-21)
  - Muerte de Aarón; victoria sobre los adversarios (20.22-22.1)
- En los llanos de Moab (22.2-32.42)
  - Balaam y Balac (22.2-24.25)
  - Apostasía en Peor y la plaga (25.1-18)
  - Segundo censo (26.1-65)
  - Las hijas de Zelofehad, los derechos de la mujer (27.1-11)
  - Designación de Josué como sucesor de Moisés (27.12-23)
  - Ofrendas en las fiestas (28.1-30.16)
  - Venganza contra Madián (31.1-54)
  - Reparto de tierras a las tribus de Transjordania (32.1-42)

4. Originalmente el libro no llevaba título. El título más antiguo aparece en la LXX.

Asuntos diversos (33.1-36.13)
- Reseña del viaje desde Egipto (33.1-56)
- Límites de Israel en la tierra (34.1-29)
- Ciudades de los levitas (35.1-34)
- Las hijas de Zelofehad y la herencia de las mujeres (36.1-13)

Problema de crítica literaria. En una época se creía que Moisés escribió tanto Números como el resto del Pentateuco. Con el surgimiento de la crítica literaria, se señalaron los problemas de esta teoría. Desde la postura extrema, la crítica rechazaba toda validez histórica del libro. En la actualidad, en cambio, tiene bastante adhesión la teoría que sostiene que Números incorpora un gran caudal de material histórico, aunque transmitido en diversas formas y con considerables modificaciones. Los siguientes son algunos de los elementos del problema:

1) No se menciona el autor del libro. Números 33.2 señala que «Moisés escribió sus salidas conforme a sus jornadas por mandato de Jehová», pero ésta es la única referencia a la actividad literaria de Moisés. A lo largo de todo el libro se lo menciona en tercera persona. Podría alegarse (como, en efecto, se ha hecho) que Moisés, como César, pudo haber escrito de sí mismo en tercera persona.[5] Si se compara Números con Deuteronomio, parecería más probable que Moisés haya sido el autor de buena parte de Deuteronomio y que no haya escrito Números. No obstante, es la figura central de Números y buena parte del contenido del libro procede de anotaciones de Moisés o de uno de sus contemporáneos, quizá Josué.

2) En Números se encuentra una buena cantidad de material primitivo. A la vez, se presentan numerosos problemas para desentrañar las correlaciones en el material, en particular de ciertas leyes, ordenanzas y prácticas religiosas. En algunos casos, los eruditos concluyen que se reflejan prácticas posteriores.[6] Pero no existe consenso al respecto. Por ejemplo, J. Arthur Thompson sugiere que

> estas instituciones ya tuvieron una estructura básica en los días de Moisés, y que, aunque conservaran el espíritu y los elementos esenciales de las formas primitivas, hubo modificaciones en las distintas épocas de los siglos en uso, por lo que la forma manifiesta en Números representa, precisamente, el uso en el tiempo de la última compilación de los materiales de las fuentes.[7]

El material antiguo presenta un conocimiento profundo del desierto, del pueblo israelita, de su actitud hacia Moisés y de sus constantes quejas, así como mucho material descriptivo sobre Moisés mismo. Algunos ritos antiguos, cuya práctica o significado al parecer después se perdió, se conservan en 5.11-22 y 19.1-22. Las citas del «Libro de las batallas de Jehová» (21.14s., 17s., 27-30) aparentemente

5. Sin embargo, si Moisés realmente era «muy manso, más que todos los hombres que había sobre la tierra» (12.3), no habría hecho tal afirmación.

6. De la comparación de Nm. 15.22-31 con Lv. 4.2-12 surgen algunos detalles de este problema. En general es difícil hacer concordar todos los detalles de las ofrendas de Lv. 1-7 con las referencias esporádicas de Números.

7. Thompson, «Números», *NCB*, p. 138.

Ubicación tradicional de Elim, oasis donde los israelitas acamparon antes de cruzar el Mar Rojo (Nm. 33.9s.). (A.D. Baly)

también proceden de una fuente antigua. En particular, varios pasajes poéticos (tales como las palabras de Balaam en los caps. 23-24), según opinan los eruditos, están escritos en hebreo muy antiguo, es decir, del siglo XIII o XII a.C. Los detalles geográficos y las alusiones históricas de estos poemas, en especial de 24.23s., quizá señalarían la época de la invasión de los «pueblos del mar», *ca.* 1190.

Los números en Números. De acuerdo con 1.45s., «Y todos los contados de los hijos de Israel por las casas de sus padres, de veinte años arriba, todos los que podían salir a la guerra en Israel» eran en total seiscientos tres mil quinientos cincuenta. Esto refleja el primer censo, efectuado en Sinaí «en el día primero del mes segundo, en el segundo año de su salida de la tierra de Egipto» (v. 1).[8] Si la proporción de hombres en edad militar se estima en un veinte a un veinticinco por ciento de la población —sobre la base de datos de otros pueblos— el total de la población israelita habría sido de dos millones y medio a tres millones. Cualquiera sea el cálculo que se utilice, el número no descendería de dos millones.

Esa es una cifra enorme y los problemas que suscita son muy diversos. Si los hebreos llevaron consigo «ovejas y muchísimo ganado» (Ex. 12.38), ¿cómo pudo mantenerse en algún grado de disciplina una multitud de esas características para salir de Egipto? ¿Cómo sobrevivieron en el desierto, con los reducidos pastizales y

8. Un segundo censo, efectuado en los llanos de Moab en la generación siguiente, dio como resultado seiscientos un mil setecientos treinta.

CIFRAS DE LOS CENSOS EN NUMEROS 1 Y 26

Tribu	*Citas*	*Cifras*	*«A»*[1]	*«M»*[2]	*Citas*	*Cifras*	*«A»*[1]	*«M»*[2]
Rubén	1.20s.	46.500	46	500	26.5ss.	43.730	43	730
Simeón	1.22s.	59.300	59	300	26.12ss.	22.200	22	200
Gad	1.24s.	45.650	45	650	26.15ss.	40.500	40	500
Judá	1.26s.	74.600	74	600	26.19ss.	76.500	76	500
Isacar	1.28s.	54.400	54	400	26.23ss.	64.300	64	300
Zabulón	1.30s.	57.400	57	400	26.26s.	60.500	60	500
Efraín	1.32s.	40.500	40	500	26.35ss.	32.500	32	500
Manasés	1.34s.	32.200	32	200	26.28ss.	52.700	52	700
Benjamín	1.36s.	35.400	35	400	26.38ss.	45.600	45	600
Dan	1.38s.	62.700	62	700	26.42s.	64.400	64	400
Aser	1.40s.	41.500	41	500	26.44ss.	53.400	53	400
Neftalí	1.42s.	53.400	53	400	26.48ss.	45.400	45	400
Totales		603.550	598	5.550		601.730	596	5.730
A favor		50.296	49,8	462,5		50.144	49,7	477,5
Alta		74.600	7432	700		76.500	76	730
Baja		32.200		200		22.200	22	200

Incremento superior: Manasés (20.500)
Disminución superior: Simeón (37.100)

[1]«A» = *'elāpîm*, «miles», «clanes»
[2]«M» = *mē'ôt*, «cientos»

Este cuadro incluye los censos de Números 1 y 26. Las cifras se vierten como comúnmente se traducen en los textos bíblicos: Los siguientes elementos se subdividen en los «miles» (clanes, jefes de tribus) y «cientos» (posiblemente los totales reales).

la escasez de agua? ¿Y cómo habría sido que los setenta israelitas que originalmente fueron a Egipto se hayan multiplicado a más de dos millones en cuatro a siete, o hasta diez generaciones?[9]

Hay cuatro enfoques básicos a los que puede someterse el problema de los números, que pueden aplicarse a otros pasajes del Antiguo Testamento así como al libro de Números. Estas sugerencias son las siguientes:

1) Los números deben tomarse en forma literal. Para la defensa de esta interpretación se recurre a varias afirmaciones de las Escrituras.[10] Los descendientes de

9. Varios eruditos han intentado demostrar la posibilidad matemática de esta cifra. P.ej., T. Whitelaw explica que si cincuenta y uno de los cincuenta y tres nietos de Jacob tuvieron cuatro descendientes varones cada uno, el total en siete generaciones sumaría ochocientos treinta y cinco mil quinientos ochenta y cuatro; «Numbers, Book of», *ISBE* 4, 1939, p. 2166. Otros han señalado que las cifras son irracionales, en particular en vista de que del total de la población masculina que comprendía más de seiscientos mil hombres por encima de los veinte años, sólo había veintidós mil doscientos setenta y tres primogénitos varones de más de un mes (3.43), lo cual supondría la existencia de cuarenta a cuarenta y cinco varones por cada casa. Estas discusiones resultan estériles.

10. Algunos de quienes toman los números literalmente piensan que el problema quizá se explique por la suposición de que en una época las cifras se escribían con guarismos y no con

Israel «fructificaron y se multiplicaron ... y se llenó de ellos la tierra» (Ex. 1.7). Fue esta explosión de la población la que preocupó a faraón (vv. 9-12) y lo llevó a ordenar que mataran a todos los varones recién nacidos de los hebreos (v. 22). En cuanto a los problemas del viaje, los israelitas estaban organizados en grupos más pequeños, que podían manejarse por medio del liderazgo tribal. Los alimentos y el agua fueron provistos milagrosamente según las necesidades; a veces se sugiere que el desierto era más fértil entonces que ahora, de allí que pudiera mantener a más personas y ganado.

Sin embargo, este enfoque no considera el problema en su totalidad, ni incluye toda la información bíblica. Los pueblos de Canaán se describen como «siete naciones mayores y más poderosas que tú» (Dt. 7.1). Yahvéh dijo: «No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos» (Dt. 7.7; cf. Ex. 23.29). Si los datos de Números se interpretan en el sentido de que la población hebrea era de dos millones quinientos mil, es necesario concluir que la población de aquel tiempo igualaba a la que se encuentra en la misma región (Israel y las demás zonas de Cisjordania) en la actualidad; sin olvidar que además sumaban menos que cada una de las demás naciones que ya se encontraban en esas tierras. Esta teoría es muy improbable. Algunas cifras de la antigüedad sirven para establecer una comparación. Por ejemplo, el rey asirio Salmanasar III enfrentó en la batalla de Carcar (853) a una coalición de naciones que incluía a Hadad-ezer de Damasco, Irhuleni de Hamat, Acab de Israel y ocho reinos más. De acuerdo con la inscripción de Salmanasar, Acab contribuyó con dos mil carros de guerra y diez mil soldados,[11] de un total de tres mil carros de guerra y setenta mil hombres de combate; y esto en la cúspide de las diez tribus del norte. En vista de que estaba en juego nada menos que la supervivencia de su reino, es muy probable que Acab no haya retenido una parte demasiado importante de sus fuerzas. Cuando Sargón II capturó Samaria, informó que había «tomado como botín a veintisiete mil doscientos noventa habitantes de

palabras, como en el texto hebreo actual. Las letras hebreas tienen valor numérico, de manera que alef se emplea para 1 y también para 1.000, bet equivale a 2 y a 2.000, etc. Sin embargo, no hay ningún texto bíblico hebreo en el que los números se escribieran así. Todo intento de resolver este problema así es puramente hipotético, aunque la sugerencia es válida.

11. Las cifras que ofrece Salmanasar son significativas:

	Carros	*Caballería*	*Hombres*
Hadad-ezer de Damasco	1.200	1.200	20.000
Irhuleni de Hamat	700	700	10.000
Acab, el israelita	2.000	--	10.000
De Que	--	--	500
De Musri	--	--	1.000
De Irqanata	10	--	10.000
Matinu-ba'lu de Arvad	--	--	200
De Usanata	--	--	200
Adunu-ba'lu de Sián	30	--	1?.000
De Gindibu en Arabia	--	1.000 jinetes de camello	--
Basa' ben Ruhubi de Amón	--	--	?000

Hay una referencia a «estos doce reyes» aunque sólo se mencionan once pueblos y declara haber causado catorce mil bajas; *ARAB* 1 611; *ANET*, p. 279.

aquella» (supuestamente la ciudad de Samaria) además de los cincuenta carros de guerra.[12] Cuando Senaquerib invadió Judá (701) y encerró a Ezequías «como a pájaro en una jaula», sitió cuarenta y seis ciudades y llevó cautivas doscientos mil ciento cincuenta personas, «jóvenes y viejos, hombres y mujeres».[13] Toda la evidencia disponible, bíblica y extrabíblica, al parecer nos disuade de una interpretación literal de los números de Números.

2) *Las cifras de Números constituyen una lista «traspapelada» aquí de un censo* que data del tiempo de la monarquía. [14] Con esta teoría no se resuelve el problema básico, sino que sólo se lo traslada a una época posterior. Sin embargo, es cierto que elimina problemas tales como la rápida multiplicación de los israelitas y la posibilidad de que en el desierto pudiera sobrevivir una cantidad tan grande de personas y animales.

3) La palabra traducida «miles» puede traducirse también «tribus», o con una ligera variante, «jefe de tribu».[15] W.M.F. Petrie[16] sugirió este intento de resolver el problema sin violentar el texto, y G.E. Mendenhall lo sometió al cierta revisión a la luz de los descubrimientos arqueológicos.[17]

Esta teoría es atractiva, porque puede trasladarse a los problemas similares de las grandes cifras de la época de la monarquía y de los reinos divididos (p.ej., 1 S. 6.19; 1 R. 20.30; 2 Cr. 17) y porque requiere una enmienda mínima del texto hebreo.[18] Sin embargo, no está exenta de problemas. Parecería que no existe relación alguna entre la cantidad de «tribus», «clanes» y el total de cada grupo.[19] Es más, resulta muy extraño que un censo en el que nunca se manejan cifras superiores a setecientos presente todas las cifras en centenas exactas.[20] Otro posible problema es la relación entre la cantidad de «miles» y de hombres que integraban cada «mil», generalmente menos de diez por «mil», lo cual (si se usa la razón de 1 a 5) indicaría una población total de sólo unas cincuenta personas por «clan».

La dificultad más seria se relaciona con la cantidad de primogénitos varones de

12. *ARAB* 2 55; *ANET*, pp. 284s. Sobre el problema de quién capturó Samaria en realidad, ver pp. 271-272 más abajo.

13. *ARAB* 2 240; *ANET*, p. 288.

14. W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, p. 229.

15. En heb. *'elep*, pl. *'ᵉlāpim*, significa «mil» o una familia o grupo numeroso; cf. Mi. 5.2 (TM 5.1; «familias» RV, «clanes» VP). Manteniendo las mismas consonantes podrían cambiarse los signos puntuados empleados para las vocales y se leería *ʿᵃllûp̱îm*, «jefes», «jefes de tribu». Los puntos de las vocales sólo se añadieron en algún momento entre los siglos VI y IX d.C., pero muchos eruditos consideran que la tradición oral en la que se basó la anotación era muy confiable.

16. *Egypt and Israel*, ed. rev., Londres, 1911, pp. 42ss.

17. «The Census List of Numbers 1 and 26», *JBL* 77, 1958, pp. 52-66; cf. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 200.

18. Requeriría suprimir los totales que aparecen en Nm. 1.46 y 26.51, entre otros detalles.

19. De los setenta y cuatro «miles» de Judá sólo seiscientos serían guerreros; mientras que de los sesenta y dos de Dan, setecientos, y de los cuarenta y uno de Aser, quinientos. Entre el primer censo y el segundo, los «miles» de Simeón descendieron de cincuenta y nueve a veintidós, mientras que los «cientos» sólo de trescientos a doscientos.

20. Una del primer censo termina en cincuenta y una del segundo, en treinta.

Israel. Según Números 3.43, sumaban veintidós mil doscientos setenta y tres. Los levitas, a quienes no se les requería que proveyeran soldados, debían servir como sustitutos de los primogénitos (vv. 44s.). Los levitas eran veintidós mil. Esta disposición sólo tiene sentido si veintidós mil es una cifra y no veintidós «miles».[21]

4) Los números forman parte del estilo épico de la narración, que tiene como propósito expresar la majestad y el milagro de la liberación de Egipto. R.K. Harrison, por ejemplo, considera que no «deben tomarse ni en forma estrictamente literal ni como una corrupción del texto».[22] Thompson se contenta con decir:

> El censo representa una antigua tradición, de tipo tribal, consistente en la determinación del cupo de hombres aptos para la guerra, de suerte que los términos en cuestión significaban unidades militares de algún tipo ... El valor cuantitativo exacto de los términos es desconocido.[23] Algunos estudiosos de la Biblia no consideran que ésta sea una solución, sino una evasión del problema. Otros piensan que se reconoce así que, aunque el texto se tome seriamente, no puede suponerse que podrán resolverse todos los problemas con el limitado conocimiento disponible.[24]

TEOLOGIA

Presencia. Por algún medio prodigioso que excede a nuestra comprensión, el Señor manifestó visualmente su presencia a los israelitas:

> El día que el tabernáculo fue erigido, la nube cubrió el tabernáculo sobre la tienda del testimonio; y a la tarde había sobre el tabernáculo como una apariencia de fuego, hasta la mañana. (9.15)

Cuando la nube se levantaba, el pueblo *emprendía la marcha; cuando la nube paraba,* acampaba. Mientras la nube se mantenía detenida sobre el tabernáculo, los israelitas permanecían acampados. (vv. 17-23)

Cierta vez, cuando María y Aarón se enojaron con su hermano Moisés «a causa de la mujer cusita que había tomado» (12.1), el Señor llamó a los tres a encontrarse

21. La diferencia entre los veintidós mil doscientos setenta y tres primogénitos varones y los veintidós mil levitas se compensaba con un impuesto de cinco siclos por cada uno de los doscientos setenta y tres; cf. 3.46-48.

22. *Introduction*, pp. 631ss.

23. *NCB*, p. 138. Representa un dato revelador que la comunidad de Qumrán, que casi con seguridad no comprendía a más de 250 o 300 personas a la vez, usaba la misma terminología. La norma relativa al censo anual dice así: «Los sacerdotes serán revistados en primer lugar, de acuerdo con su espíritu, uno tras otro; después de ellos, serán revistados los levitas; después todo el pueblo será revistado en tercer lugar, uno tras otro, por miles, centenas y decenas, para que todo hombre en Israel sepa la posición que se le ha asignado...»(1QS 2.21).

24. Ver G.B. Gray, *Numbers, ICC*, Nueva York, 1903, pp. 11-15; J. Garstang, *Joshua Judges*, Nueva York, 1931, p. 120; R.E.D. Clark, «The Large Numbers of the Old Testament», *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87, 1955, pp. 82ss.; J.W. Wenham, «Large Numbers in the Old Testament», *Tyndale Bulletin* 18, 1967, pp. 19-53.

en el «tabernáculo de reunión» (v. 4). «Entonces Jehová descendió en la columna de la nube» y pronunció estas palabras solemnes:

> Cuando haya entre vosotros profeta de Jehová, le apareceré en visión, en sueños hablaré con él. No así a mi siervo Moisés, que es fiel en toda mi casa. Cara a cara hablaré con él, y claramente, y no por figuras; y verá la apariencia de Jehová. ¿Por qué, pues, no tuviste temor de hablar contra mi siervo Moisés? (vv. 6-8)

De ésta manera y de otras, el Señor manifestó su presencia. Las historias de esta presencia permanente a lo largo de toda la época del desierto deben de haber sido relatadas una y otra vez por generaciones, pues este tema reaparece siglos después en el mensaje de los profetas.[25]

La providencia de Yahvéh. Además de ser un período de enseñanza práctica de la presencia del Señor, la etapa del desierto fue también una constante demostración de la provisión de Dios a las necesidades del pueblo. Proporcionó «maná» al pueblo para comer; cuando se aburrieron de esta dieta vegetariana, le envió codornices (Ex. 16). Esta historia se desarrolla más en detalle en Números 11, donde se observa el cuidado providencial del Señor con las murmuraciones y quejas del pueblo como fondo. La provisión de codornices parecería temporaria; pero la de maná continuó durante todo el viaje, y sólo cesó una vez que los israelitas llegaron a Canaán (Jos. 5.12).[26] Cuando Moisés recuerda las experiencias del desierto, no sólo menciona la provisión milagrosa de alimentos (Dt. 8.3): «Tu vestido nunca se envejeció sobre ti, ni el pie se te ha hinchado en estos cuarenta años» (v. 4). Cuando el pueblo no tuvo agua y se quejó a Moisés, Dios mandó a Moisés y Aarón que reunieran a toda la congregación, y dijo a Moisés: «hablad a la peña a vista de ellos; y ella dará su agua» (Nm. 20.8). Moisés se irritó por las quejas infundadas del pueblo y, en un momento de indignación, golpeó la roca dos veces (v. 20). Por esta causa se le dijo que no entraría en Canaán (v. 12). En todo el Antiguo Testamento se recuerda una y otra vez el cuidado providencial de Dios, a menudo ilustrado por la evocación de la etapa de la historia de Israel que transcurrió en el desierto.

La paciencia. Una verdad central de la teología israelita es que el Señor tiene una gran tolerancia. Números ofrece varios incidentes que forman la base de esta creencia. Dios fue paciente con Moisés, tanto en el llamado en Sinaí, cuando Moisés intentó evadirse de la tarea, como luego en el desierto. Moisés mismo por

25. El tema de la presencia se desarrolla de modo que abarca el mensaje del Antiguo Testamento en S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, San Francisco, 1978.

26. Muchos eruditos piensan que el maná era la excreción, semejante a la miel, de ciertos insectos sobre las ramas de tamariscos, que caía al suelo por la noche. Ver F. Bodenheimer, «Manna», *BA* 10, 1947, pp. 1-6. Pero esta teoría no explica por qué el maná cesaba los días de reposo; por qué, independientemente de la cantidad que se recogía, alcanzaba justo y no sobraba; y por qué el fenómeno comenzó cuando los israelitas se internaron en el Sinaí y cesó cuando partieron de Moab hacia Canaán.

lo general era paciente con el pueblo; la actitud asumida al golpear la roca en Meriba era rara en él.

Números está plagado de relatos en los que los israelitas rezongan y se quejan. Se quejaban de su desgracia (11.1). Añoraban el pescado, los pepinos, melones, puerros, las cebollas y el ajo de Egipto (v. 5), como si hubiesen olvidado la terrible opresión de la esclavitud. Cuando el Señor les envió codornices, se quejaron (v. 33, cf. Ex. 16). María y Aarón murmuraron contra la mujer de Moisés (12.1) y su enojo se desbordó de tal forma que llegaron a sentir celos de Moisés (v. 2). Cuando los espías regresaron de Canaán con historias de gigantes y grandes ciudades amuralladas, el pueblo quiso escoger un capitán para regresar a Egipto (14.4). En esta ocasión, la paciencia del Señor llegó a su límite y declaró que ningún miembro de aquella generación entraría en la tierra excepto Caleb y Josué, los dos espías que habían animado al pueblo a proseguir y poseer la tierra. Pero aún en esa situación, el plan de redención de Dios prevaleció y Dios extendió la promesa para que incluyera a los hijos de aquellos que rehusaron confiar en él. A pesar de las rebeliones, siguió proveyendo alimento y agua.

Intercesión. En Levítico, se subraya la santidad de Yahvéh y se plantea el interrogante: «¿Cómo puede un pueblo pecaminoso tener comunión con un Dios santo?». La respuesta bíblica introduce la intercesión de alguien entre ambos. Como se vio en Levítico, el sacerdocio y el sistema de sacrificios proporcionaban un medio de intercesión. Números ofrece varios ejemplos de intercesión personal.

Una de las numerosas afirmaciones del Antiguo Testamento en la que Dios está caracterizado en términos humanos[27] se relaciona con los celos de María y Aarón de su hermano Moisés: «la ira de Jehová se encendió contra ellos; y se fue». Repentinamente María se cubrió de lepra y Aarón exclamó a Moisés: «¡Ah! señor mío, no pongas ahora sobre nosotros este pecado; porque locamente hemos actuado, y hemos pecado». Moisés intercedió: «Te ruego, oh Dios, que la sanes ahora». Y Dios la sanó, pero sólo después de un castigo simbólico, la expulsión del campamento durante siete días (12.9-15).

Cuando el pueblo se rebeló contra el informe de los espías y quiso destituir a Moisés para regresar a Egipto, Dios amenazó herirlos con una peste y desheredarlos (14.4-12). Moisés sostuvo que los egipcios podían enterarse y decir: «Por cuanto no pudo Jehová meter este pueblo en la tierra de la cual les había jurado, los mató en el desierto» (vv. 13-16). Razonando sobre la base de su confianza en que el Señor es «tardo para la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebelión», Moisés oró a Jehová pidiéndole que perdonara la iniquidad del pueblo. El Señor así lo hizo, pero se negó a dejar que esa generación incrédula entrara en Canaán (vv. 20-23). A partir de tales experiencias los israelitas desarrollaron una fuerte creencia en el poder de la intercesión de un hombre justo a favor de los pecadores. Como muchas otras verdades de su fe, ésta se basaba en hechos históricos de Yahvéh, no sólo en un concepto teológico. Esta intercesión no estaba reservada a la función

27. El término técnico es «antropopatismo», en el caso en que Dios manifiesta sentimientos humanos. La descripción de Dios con forma humana se llama «antropomorfismo».

sacerdotal sino que formaba parte del ministerio de Moisés como profeta (cf. Gn. 20.7; Am. 7.2-5).

Yahvéh y las naciones. La creencia de que el Señor reina sobre todas las naciones no se expresa plenamente hasta la última parte de Isaías; pero, como otros principios de la teología del Antiguo Testamento, se fundó en la experiencia. El Señor había demostrado en el Exodo que él era más fuerte que los dioses de los egipcios. Cuando el pueblo rehusó aceptar el informe de minoría que ofrecieron los doce espías, perdió una oportunidad de aprender que Yahvéh era más fuerte que los dioses de Canaán. Aunque quizá la lección más gráfica se encuentre en la historia de Balac y Balaam.

Los israelitas tenían prohibido cruzar la tierra de Edom, y por lo tanto la habían rodeado (21.4). Debían pasar por territorio amorreo y pidieron permiso para hacerlo en forma pacífica, pero Sehón, rey de los amorreos, les negó el permiso. Los israelitas lo derrotaron a él y a su pueblo y tomaron su tierra (vv. 21-25). Luego entraron en Moab, la última región que debían cruzar antes de llegar a Canaán. Preocupado, Balac, rey de Moab, requirió el apoyo de Balaam, un profeta mesopotámico conocido por su poder para pronunciar maldiciones eficaces (22.6). La historia incluye un episodio en el que Dios disuade a Balaam de maldecir a Israel. Cuando Balac presiona a Balaam, Dios advierte a Balaam que sólo pronuncie las palabras que él le diría. Balaam aparejó su asna y partió con los príncipes de Moab. El ángel de Jehová se puso en medio del camino y cuando Balaam azotó al asna para que avanzara, el asna le habló. Luego el ángel indujo a Balaam a ir con los moabitas, pero para bendecir a Israel en vez de maldecirlo. El relato es encantador y debe de haber sido favorito en las tiendas y alrededor del fogón. Pero ademas de la historia del asna que habla, encierra una verdad profunda. El Señor de Israel tiene dominio sobre las personas; aun el profeta mesopotámico, al enfrentar a Yahvéh, sólo puede decir lo que el Señor pone en su boca.

Pero la historia continúa. Balaam —probablemente la misma persona, ya que se lo llama «Balaam hijo de Beor» en ambos relatos (22.5; 31.8)— al parecer se unió a los madianitas y sedujo a los israelitas a cometer pecados abominables contra Yahvéh en el culto a Baal-peor (31.16; cf. 25.1-3). Es muy probable que éste incluyera la prostitución ritual (25.6) y que fuera el inicio de la prostitución —tanto espiritual como física— que plagara a Israel[28] durante todo el período de los profetas hasta el exilio. El Señor ordenó a Moisés que castigara a los madianitas; en una guerra breve, Balaam murió (31.8).

Profecía del cetro y la estrella. Después que Balaam bendijo a Israel por segunda vez, el Espíritu de Dios vino sobre él y pronunció un oráculo que contiene una profecía muy citada:

Dijo Balaam hijo de Beor,
    Dijo el varón de ojos abiertos;

28. Ver la exposición sobre Oseas, p. 336s., más abajo. Ver asimismo Jos. 22.17.

Dijo el que oyó los dichos de Jehová,
    Y el que sabe la ciencia del Altísimo,
El que vio la visión del Omnipotente;
    Caído, pero abiertos los ojos:
Lo veré, mas no ahora;
    Lo miraré, mas no de cerca:
Saldrá ESTRELLA de Jacob,
    Y se levantará cetro de Israel,
Y herirá las sienes de Moab,
    Y destruirá a todos los hijos de Set.
Será tomada Edom,
    Será también tomada Seir por sus enemigos,
    E Israel se portará varonilmente.
De Jacob saldrá el dominador,
    Y destruirá lo que quedare de la ciudad.
24.15-19

La profecía es notable por la referencia al dominio de Jacob, pero con más frecuencia se cita el pasaje que habla de la estrella y el cetro. Muchos la han tomado como una profecía mesiánica. Se interpretaba en tal sentido en Qumrán; se la cita en los rollos del Mar Muerto.[29] En su contexto, la profecía no dice nada sobre un Mesías y no hay ni el menor indicio del comienzo de la era mesiánica. «Estrella» y «cetro» son símbolos de reinado,[30] de modo que la profecía hace alusión a un rey que surgirá de Israel para conquistar a los enemigos de las cercanías. De esta pequeña chispa finalmente se desarrolló un fuego ardiente de esperanza en un Mesías que reinaría sobre todas las naciones con justicia y paz.

29. Ver W.S. La Sor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, p. 111.
30. Ver Gn. 37.9s.; 49.10; Sal. 45.6.

13

DEUTERONOMIO

Durante treinta y ocho años después de haberse negado a entrar en Canaán, los israelitas permanecieron en el desierto de Parán y en Cades-barnea,[1] hasta que desapareció la antigua generación y reanudaron el viaje con un largo desvío rodeando Edom. Acamparon en Moab, esperando las instrucciones finales para cruzar y poseer la tierra que Dios había prometido a sus padres. Fue un momento majestuoso.

Según el libro de Deuteronomio, Moisés aprovechó esta ocasión para pronunciar tres discursos al pueblo de Israel, discursos de despedida pues se le había dicho que no entraría en la tierra con el pueblo. La esencia de los discursos se encuentra en Deuteronomio. El primero fue pronunciado «De este lado del Jordán, en tierra de Moab» (1.5). El segundo —si es que las palabras de 4.44-49 tienen por objeto ser el encabezamiento de la segunda sección y no el resumen de la primera— se ofreció «a este lado del Jordán, en el valle delante de Bet-peor, en la tierra de Sehón rey de los amorreos» (v. 46). El tercero tuvo lugar simplemente «en la tierra de Moab» (29.1). Es muy posible que la localización de los tres mensajes sea la misma.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Estructura. La mayoría de los intentos de determinar la estructura de Deuteronomio parten de los tres discursos. El estilo exhortatorio o de sermón del libro ha sido señalado por distintos eruditos. Pero los tres discursos constarían de cuatro, veinticuatro y dos capítulos, respectivamente, una distribución muy desproporcionada. Es más, la inclusión de una gran cantidad de leyes que no se ordenan claramente por grupos ni en una secuencia plantea el interrogante de por qué se encontrarían en este discurso. Aun aceptando la opinión de G. von Rad, quien sostiene que «el orador intenta pasar de la exposición específicamente legal a las palabras de aliento y exhortación pastoral»,[2] cabe preguntarse cómo logró el orador mantener la atención

1. La lista de nombres de Nm. 33.19-35 debe hacerse corresponder con el peregrinaje por el desierto. Es erróneo pensar que los israelitas permanecieron en Cades-barnea durante todo ese tiempo. Ver un buen cuadro comparativo de los lugares y las referencias mencionadas en J.D. Davis y H.S. Gehman, eds., *Westminster Dictionary of the Bible*, Filadelfia, 1944, pp. 636-639.

2. *Deuteronomy*, trad. D. Barton, *OTL*, Filadelfia, 1966, pp. 19s.

de un público numeroso. Quizá este problema sea en parte la razón por la que M.G. Kline considera que Deuteronomio es un documento y no un discurso: «el documento elaborado por Moisés como testimonio del pacto dinámico que el Señor dio a Israel en los llanos de Moab».[3]

Con algunas modificaciones, la estructura de Deuteronomio, en especial como la presenta Kline, se basa en el tratado de señor y vasallo según lo describen G.E. Mendenhall y otros (ver más arriba, pp. 143-145).[4] Sin embargo, el libro supera ampliamente en extensión a todos los tratados de esta naturaleza que se hayan publicado. No obstante, ya sea que la composición de Deuteronomio se haya basado en la forma de este tipo de tratado o no, esa estructura sirve como punto de partida. La estructura básica es la siguiente:

- Introducción (1.1-5)
- Primer discurso: los hechos de Yahvéh (1.6-4.40)
  - Resumen histórico de la Palabra de Yahvéh (1.6-3.29)
  - Deberes de Israel para con Yahvéh (4.1-40)
- Designación de ciudades de refugio (4.41-43)
- Segundo discurso: ley de Yahvéh (4.44-26.19)
  - Cláusulas del pacto (4.44-11.32)
    - Introducción (4.44-49)
    - Los Diez Mandamientos (5.1-21)
    - Encuentro con Yahvéh (5.22-33)
    - El gran mandamiento (6.1-25)
    - La tierra prometida y sus problemas (7.1-26)
    - Enseñanza de los hechos de Yahvéh y la respuesta de Israel (8.1-11.25)
    - La opción para Israel (11.26-32)
  - Leyes (12.1-26.19)
    - Sobre el culto (12.1-16.17)
    - Sobre los funcionarios, sacerdotes y profetas (16.18-18.22)
    - Sobre los criminales (19.1-32)
    - La guerra santa (20.1-20)
    - Leyes diversas (21.1-25.19)
    - Confesiones litúrgicas (26.1-15)
    - Exhortaciones finales (26.16-19)
- Ceremonia para ser instituida en Siquem (27.1-28.68)
- Tercer discurso: pacto con Yahvéh (29.1-30.20)
  - Propósito de la revelación de Yahvéh (29.1-29)

3. *Treaty of the Great King*, Grand Rapids, 1963, p. 48.

4. *BA* 17, 1954 (reimp., E.F. Campbell, Jr., y D.N. Freedman, eds., *The Biblical Archaeologist Reader* 3), pp. 25-43; *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955; «Covenant», *IDB* 1, pp. 714-723, esp. p. 716; D.J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, Iraq 20, 1958, pp. 23ss.; J. Muilenburg, «The Form and Structure of the Covenantal Formulations», *VT* 9, 1959, pp. 347-365; M. Tsevat, «The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel», *JBL* 78, 1959, pp. 199-204.

Cercanía de la Palabra de Yahvéh (30.1-14)
Opción presentada a Israel (30.15-20)
Palabras finales de Moisés; su cántico (31.1-32.47)
Muerte de Moisés (32.48-34.12)

Ya sea que originalmente se haya presentado en forma oral en tres discursos o escrita en un documento de despedida, el libro plantea el tema del pacto de Dios con Israel. Puede resumirse de la siguiente manera:

> Ahora, pues, Israel, ¿qué pide Jehová tu Dios de ti, sino que temas a Jehová tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y sirvas a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma; que guardes los mandamientos de Jehová y sus estatutos, que yo te prescribo hoy, para que tengas prosperidad? (10.12s.; ver vv. 12.22)

COMPOSICION

El libro de Deuteronomio a menudo se denomina la piedra fundamental de toda la hipótesis documental del Pentateuco. La fecha de su composición se ha considerado como uno de los «resultados ciertos» de la crítica superior. Sin embargo, en años recientes la teoría según fue presentada originalmente se ha derrumbado casi por completo entre los estudiantes modernos de Deuteronomio. Por tanto, cabe hacer una revisión de las distintas teorías críticas de la composición del libro.

Hipótesis documental clásica. En la teoría Graf-Wellhausen de la composición del Pentateuco, las cuatro fuentes documentales eran J, E, D y P. El documento D comprendía la mayor parte de Deuteronomio. En el año decimoctavo del rey Josías de Judá (621 a.C.), los obreros que estaban refaccionando la casa de Jehová encontraron «el libro de la ley». Cuando se lo leyeron al rey, se rasgó las vestiduras, en reconocimiento de que su pueblo había estado desobedeciendo las palabras de ese libro; comenzó entonces un avivamiento religioso (2 R. 22-23). Ya en tiempos de Jerónimo (siglo IV d.C.), se creía que el libro hallado era Deuteronomio. En 1805, W.M.L. de Wette hizo uso de la erudición crítica para demostrar que Deuteronomio procedía de una fuente que no aparecía en los primeros cuatro libros del Pentateuco, databa del siglo VII, y por tanto era posterior a los documentos J y E. Wellhausen, hacia fines del siglo XIX, estaba convencido de que las reformas de Josías fueron provocadas por líderes religiosos contemporáneos que, a fin de promover estas reformas, elaboraron «el libro de la ley» y lo sepultaron en el templo. Con posterioridad, fue «descubierto» y, como supuestamente databa del tiempo de Moisés, dio impulso a las reformas.[5] Algunos eruditos estaban convencidos de que «el libro de la ley» comprendía Deuteronomio 12-26; otros, que abarcaba los capítulos 5-26.

5. En su momento, se empleó la expresión «fraude piadoso» con referencia a este libro. Ver J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, pp. 25-28.

La estela de Hamurabi (ca. 1700 a.C.), que contiene 282 leyes, las cuales sugieren interesantes comparaciones en forma y detalle con las leyes del Pentateuco (p.ej., Dt. 19.21). (Louvre)

Historiador deuteronómico. La fecha de «el libro de la ley», según la mayoría de los eruditos, estaba dada por la teoría de que había sido escrito escaso tiempo antes de su descubrimiento en 621. Sin embargo, en el siglo XX entre los eruditos esta teoría cayó en descrédito. Algunos remontaron la fecha de Deuteronomio al tiempo de Manasés o de Ezequías, o antes del tiempo de Amós, y hasta la época de Samuel. Otros atribuyeron la obra al tiempo de Hageo y Zacarías, y aun más tarde.[6] Entre tanto, los eruditos reconocían que Deuteronomio tenía más semejanzas con 1 y 2 Reyes que con los primeros cuatro libros del Pentateuco.

Como resultado de esta diversidad de conclusiones, se extendió el uso del término «deuteronomista» y los eruditos comenzaron a hablar del «tetrateuco» (Génesis-Números) y de «historia deuteronómica» (Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes).[7] Algunos eruditos que adhirieron a la teoría wellhauseniana insistieron en sostener que el propósito principal del documento D era confirmar la reivindicación de Jerusalén como único santuario, si bien la ciudad no se menciona en ningún lugar de Deuteronomio. Von Rad señaló que esta teoría se contradice con el mandato de erigir un altar en el monte Ebal (Dt. 27.4-8).[8] A.C. Welch y otros observaron que Deuteronomio tiene algunos puntos en común con Oseas y concluyeron que no era originario del reino del sur, sino que se trataba de una obra compuesta en el norte.[9] Está dirigido a Israel en su totalidad, y no sólo a Judá, Sion y el linaje de David.[10] El propósito principal del libro, como lo planteó sucintamente T. Oestreicher, no es *Kulteinheit* (unidad de culto, i.e., en el santuario central), sino *Kultreinheit* (pureza de culto).[11] Algunos eruditos concluyeron que Deuteronomio era el resultado y no la causa de las reformas de Josías.[12] Evidentemente, la misma información condujo a los diferentes eruditos en direcciones opuestas.

Situación actual. No existe el consenso entre los eruditos en la actualidad. Los estudios críticos centrados en la forma del texto literario han llevado a un número cada vez mayor de eruditos a reconocer en Deuteronomio elementos de bastante antigua data. La posibilidad de que la estructura del libro sea similar a los tratados de señor-vasallo del segundo milenio (ver más arriba), y no a los de mediados del primer milenio apuntaría a una época anterior. El estilo exhortatorio induce a algunos eruditos a pensar que el libro se basa en una tradición que

6. Ver un breve resumen, con referencias, en G.T. Manley, *The Book of the Law*, Grand Rapids, 1957, pp. 18-22. Para una exposición más completa, ver C.R. North, «Pentateuchal Criticism», *OTMS*, pp. 48-83; o H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, pp. 1-43.

7. Según M. Noth, nunca existió un «Hexateuco» (Génesis-Josué); *Überlieferungsgeschichtliche Studien* 1, 3a. ed., Tubinga, 1967, pp. 180-182.

8. *Studies in Deuteronomy*, trad. D.M.G. Stalker, Londres, 1953, p. 68.

9. A.C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, Londres, 1924.

10. Ver von Rad, *Deuteronomy*, p. 26.

11. *Das deuteronomische Grundgesetz*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 27/4, 1923.

12. G.E. Wright, «Introduction and Exegesis of Deuteronomy», *IB* 2, p. 321, menciona especialmente a R.H. Kennett, G. Hölscher, F. Horst y J. Pedersen, con referencias.

se remonta hasta Moisés mismo.[13] Otros ubican la tradición a comienzos de la monarquía.

Si se dejan de lado algunas glosas que aparentemente son posteriores y quizá parte del material de los últimos capítulos, no hay nada en Deuteronomio que no pueda remontarse al tiempo de Moisés. Sin duda es más probable que Deuteronomio haya influenciado a los profetas, y no que ellos lo hayan compuesto. En Deuteronomio no aparece ninguno de los focos principales de tensión contemporánea de los profetas, como los «lugares altos», la adoración de Baal o los tipos específicos de idolatría. Fue Moisés, y no los profetas que le siguieron, quien estableció los grandes principios de la religión israelita; los profetas desarrollaron esos principios y los aplicaron a los problemas espirituales y morales de su época. El resultado de dos siglos de estudios de crítica literaria hoy indicaría que si Deuteronomio no presenta las palabras de Moisés en forma literal, al menos es una tradición que representa, con un alto grado de precisión, a él y a su aplicación de las leyes y estatutos del pacto de Yahvéh a las necesidades de los israelitas poco antes de entrar en Canaán.[14]

TEOLOGIA

Deuteronomio es un arca colmada de conceptos teológicos que han influido sobre la vida y el pensamiento religiosos de israelitas, judíos y cristianos. Si las ideas básicas proceden de Moisés, como se ha sostenido antes, se desarrollaron y adaptaron por acción del espíritu e influyeron en los primeros profetas, quienes fueron los autores de la «historia deuteronómica» —los «Profetas Anteriores»— así como en los «Profetas Posteriores»; entonces se justifica ampliamente el intento de comprender las ideas teológicas de Deuteronomio, tanto por su antigüedad como por su preponderancia en el pensamiento del Antiguo Testamento.

El credo. Deuteronomio 6.4s. es el «credo» de Israel, o para emplear la palabra inicial que se ha convertido en su nombre judío, el *shema*:

> Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es. Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.

Estas palabras debían permanecer en el corazón de los israelitas, quienes tenían que enseñarlas con diligencia a sus hijos. Debían atarlas «como una señal» en la mano y tenerlas «como frontales» entre los ojos. Debían escribirlas en los postes y en las puertas de las casas. Estas instrucciones que siguen inmediatamente al *shema*, han

13. Wright, *IB* 2, p. 326; cf. S.R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Nueva York, 1895, p. lxi. Ver un resumen del debate reciente sobre el trasfondo de Deuteronomio en R.E. Clements, «Pentateuchal Problems», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 117s.

14. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 212, recalca que el estilo homilético que pertenece a la forma actual del libro es una parte esencial de la explicación de la ley: «La nueva interpretación se propone revivificar las tradiciones del pasado para la nueva generación de manera tal que evoquen una respuesta de la voluntad en un compromiso renovado con el pacto».

pasado a formar parte de los ritos religiosos cotidianos de los judíos. Jesús tomó las palabras del v. 5 como el mayor y el primer mandamiento (Mt. 22.37).

El credo proclama la unidad y la unicidad de Yahvéh, el Dios de Israel, específicamente en la relación establecida entre él y su pueblo. La palabra utilizada para «uno» es el número; literalmente, «El Señor nuestro Dios, el Señor, uno». Si la enseñanza específica de este pasaje fuese el monoteísmo, se podría haber empleado otra palabra hebrea, y de allí surgiría la traducción «El Señor nuestro Dios es el único Señor».[15] Al mismo tiempo, Deuteronomio 6.4s. excluye todo concepto de politeísmo en el Dios de Israel, pues él no es muchos sino uno. Por encima de todo, la exclusividad de Yahvéh demanda de su pueblo amor absoluto. Si bien el credo no presenta al monoteísmo como concepto filosófico, sin duda presenta al Señor como el único Dios que los israelitas podían amar y servir, pues el amor de todo corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas no da cabida a la devoción por otro dios. A veces se da el nombre de «monolatría» (adoración de un dios) a la visión israelita primitiva, ya que no niega explícitamente la existencia de otros dioses. Sin embargo, tanto monoteísmo como monolatría son conceptos filosóficos y no parecería que los israelitas fueran filósofos; no especulaban acerca de Dios, pues lo conocían por sus experiencias con él. Los había liberado de Egipto y les demandaba plena devoción. La fe de ellos era el resultado de la experiencia y no una conclusión de la lógica.

Es Dios quien actúa. El concepto de Yahvéh como alguien que interactúa con los seres humanos escogidos no se presenta por primera vez en Deuteronomio. Forma parte esencial de la historia de la creación, del relato del diluvio y, por cierto, del pacto abrahámico; quedó ilustrado con elocuencia cuando Yahvéh doblegó a faraón en su negativa de liberar a los israelitas y luego frustró el intento de su ejército de recapturar a los esclavos fugitivos.

Pero en Deuteronomio, los hechos históricos de Yahvéh forman una parte fundamental del punto de vista del libro, en particular porque estos hechos se relacionan con los reclamos que Yahvéh hace a los israelitas tanto en el momento como después de entrar en la tierra prometida. Moisés les recuerda «lo que hizo Jehová con motivo de Baal-peor» (4.3), lo cual ha de servir de enseñanza para la conducta futura en la tierra prometida (v. 5). «¿Qué nación grande hay que tenga dioses tan cercanos a ellos como lo está Jehová nuestro Dios en todo cuanto le pedimos?», pregunta Moisés (v. 7). Los acontecimientos que generaron esta fe han de darse a conocer «a tus hijos, y a los hijos de tus hijos» (v. 9).

La doctrina de que Dios es invisible y el mandamiento de no hacerse imágenes de ninguna forma que representen a Dios se fundamentan en la experiencia de Horeb (vv. 15s.). «No sea que alces tus ojos al cielo, y viendo el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército del cielo, seas impulsado, y te inclines a ellos y les sirvas; porque Jehová tu Dios los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos», prosigue Moisés. «Pero a vosotros Jehová os tomó, y os ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que seáis el pueblo de su heredad...» (vv. 19s.). El sol, la luna

15. Dado que la palabra que se traduce «uno» es, al parecer, un adjetivo predicativo y no un adjetivo atributivo, se rechaza aquí la traducción «un Señor».

y las estrellas pertenecen a todos —por decreto de Dios— pero la liberación de Egipto fue su acción a favor de Israel solamente, ideada para hacerlo su propio pueblo. Si Israel olvida estas experiencias y lo que implican, Yahvéh sin duda castigará a su pueblo, expulsándolo de la tierra y esparciéndolo entre las naciones. Por otra parte, si Israel regresa a Yahvéh y obedece su voz, él es misericordioso y no olvidará el pacto que juró a sus padres (vv. 25-31).

> Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, si desde un extremo del cielo al otro se ha hecho cosa semejante a esta gran cosa, o se haya oído otra como ella. ¿Ha oído pueblo alguno la voz de Dios, hablando de en medio del fuego, como tú la has oído, sin perecer? ¿O ha intentado Dios venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con pruebas, con señales, con milagros y con guerra, y mano poderosa y brazo extendido, y hechos aterradores como todo lo que hizo con vosotros Jehová vuestro Dios en Egipto ante tus ojos? A ti te fue mostrado, para que supieses que Jehová es Dios, y no hay otro fuera de él. (vv. 32-35)

En su último discurso, Moisés declara: «Vosotros habéis visto todo lo que Jehová ha hecho delante de vuestros ojos en la tierra de Egipto ... Pero hasta hoy Jehová no os ha dado corazón para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oir» (29.2-4). Nuevamente se menciona que Yahvéh los había conducido por el desierto y había suplido sus necesidades. Luego Moisés señala el propósito: «confirmarte hoy como su pueblo, y para que él te sea a ti por Dios, de la manera que él te ha dicho, y como lo juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob» (vv. 13).

Elección de Israel. El concepto relativo a que Yahvéh ha escogido a Israel para ser su propiedad se llama «elección». La base de la doctrina se encuentra en el llamado de Abraham (Gn. 12.1-3; 15.1-6), donde la promesa de Dios se dirige a la «simiente» o descendencia de Abraham. Esta idea se destaca en primer plano en el llamado de Moisés (Ex. 3.6). Se encuentra en la revelación de la ley en Sinaí (cf. 20.2, 12) y en el sistema de sacrificios presentado en Levítico (cf. Lv. 18.1-5, 24-30). La referencia a la promesa aparece en el relato del envío de los espías a Canaán (Nm. 13.2) y en su informe de minoría (14.8). Pero sobre todo, es la idea dominante en Deuteronomio.

La palabra que se emplea más a menudo para exponer la teoría de la elección en el Antiguo Testamento es el verbo «escoger». Aparece con frecuencia en Deuteronomio.[16] Pero la idea de elección —que Dios había escogido a Israel para ser su pueblo— se expresa de muchas otras maneras y a menudo está implícita aunque no se emplee la palabra expresamente (cf. 4.32-35). Debe recordarse que la elección de Israel por parte de Dios fue efectuada por su creación de Israel como un nuevo pueblo. La elección divina no es un hecho arbitrario, como si Dios tomara una nación existente al tiempo que rechazara otras. Su obra nueva de redención requería la

16. Heb. *bāḥar* aparece treinta veces en Deuteronomio, veinte veces en Isaías así como en 1 y 2 Samuel y quince veces en 1 y 2 Reyes.

formación de una nación nueva a partir de la familia de Abraham y de los hechos subsiguientes de su historia.

Dice Moisés: «Porque tú eres pueblo santo para Jehová tu Dios; Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra» (7.6). Esta elección no fue hecha por la superioridad numérica de Israel (v. 7), «sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres...» (v. 8). Debido a esta elección Israel debía destruir las naciones que habitaban la tierra de Canaán, «siete naciones mayores y más poderosas que tú» (vv. 1s.). Israel no debía hacer ninguna alianza con ellas ni tenerles compasión. No debían celebrarse matrimonios entre los israelitas y los pueblos de la tierra, pues eso sólo alejaría a los israelitas de Yahvéh y los llevaría a servir a otros dioses (vv. 3s.). Sobre todo, debían destruir todos los símbolos religiosos de los pueblos de Canaán (v. 5). Estas parecerían normas muy severas. Si Yahvéh es el Dios de todas las naciones por igual y, por tanto, todos los hombres son hijos suyos por igual, luego estas enseñanzas suscitarían objeciones. Pero deben considerarse dentro del contexto adecuado, el de la elección. Yahvéh ha escogido a Israel y es el Dios de Israel. No asume un compromiso con las demás naciones, salvo en lo vinculado al pacto con Israel. Esta idea básica de elección se halla en el fondo de los pasajes exclusivistas del Nuevo Testamento, como el que trata de la diferencia establecida entre los seguidores de Cristo y el «mundo» (cf. Jn. 1.12; 8.42; 15.18s.; 1 Jn. 2.15).

Pero este concepto de elección tiene otra faceta. La elección que Dios hizo de Abraham y su descendencia tenía un propósito: «y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn. 12.3). El celo de Dios por Israel no se origina en la indiferencia hacia otros pueblos, sino que surge de su interés en que Israel transmita la verdad a otros pueblos. Si Israel no custodia la verdad que Yahvéh reveló en palabras y hechos, la verdad nunca llegará al resto del mundo. Así, pues, Deuteronomio recalca que, una vez que ingresan en Canaán, los israelitas han de hacer todo lo que el Señor ordenó. Esta es la razón que subyace a la ley del «santuario único» (Dt. 12.1-14). El mandato estipulaba que Israel no rindiera culto en ninguno de «los lugares donde las naciones que vosotros heredaréis sirvieron a sus dioses» (v. 2); «sino que el lugar que Jehová vuestro Dios escogiere... ése buscaréis» (v. 5). Ese lugar, dondequiera que fuese —Ebal, Siquem y, por último, Jerusalén—, habría de ser el lugar de adoración exclusivo de quienes Yahvéh había escogido para ser su pueblo. Sólo así podía permanecer la fe sin contaminarse con la religión cananea y sólo así podía existir un testimonio claro a las naciones.

El propósito de la elección —el testimonio a las naciones que habrían de ser bendecidas por la elección de Israel— no se recalca en absoluto en Deuteronomio. El objetivo central de Moisés era presentar a los israelitas los peligros de contaminar su fe, de perder la verdad que les había sido revelada, cuando entraran en la tierra.[17]

Relación de pacto. La relación que resultó de la elección de Israel por parte de Dios se suele denominar «relación de pacto». La palabra «pacto» aparece muchas

17. Sobre el concepto de elección, ver H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 2a. ed., Naperville, 1965, p. 210.

veces en el Antiguo Testamento.[18] Si bien a veces se lo denomina «contrato» o «acuerdo», el pacto bíblico no equivale exactamente a esos términos. Un contrato implica un *quid pro quo* (una cosa por otra): «por valor recibido convengo pagar...». Si alguna de las partes no cumple, la otra queda libre de toda obligación. Ni siquiera el tratado entre señor y vasallo equivale exactamente al pacto bíblico, aunque se le asemeja más. En este caso, el rey ha conquistado a un pueblo vasallo, y por tanto ellos tienen ciertos deberes para con él. A cambio, él promete concederles ciertos beneficios. Pero el pacto bíblico no se basa en *quid pro quo*, ni en la conquista. Parte del amor: «por cuanto Jehová os amó...» (7.8). Por consiguiente, aunque el pueblo no cumpla su parte del compromiso —como, sin duda, sucedió en el período del desierto— Dios no rompe su pacto (4.31).

En los profetas, la relación de pacto es fundamental; de hecho, pasa a ser la piedra angular de la esperanza que ellos formulan. Tres elementos básicos integraban esta esperanza: la formación del pueblo que Dios había escogido para sí, su herencia de la tierra que él había prometido entregar a los patriarcas y a sus descendientes y el establecimiento del trono que él había prometido a David y su posteridad. Cada una de estas promesas se incorporó a un pacto, bien al que Dios hizo con Abraham y confirmó a Isaac, Jacob, José y Moisés, o bien al que hizo con David (2 S. 7). Puesto que el Señor es un Dios que cumple sus promesas, los profetas sabían que finalmente redimiría a su pueblo, lo restituiría a la tierra y consagraría un rey. Los elementos de esta esperanza ya están presentes en Deuteronomio; en el planteo de sus convicciones, Moisés es el arquetipo del profeta (cf. 9.26-29; 17.14-20; 18.15-18).

Sin embargo, no debe suponerse que no incumbía ninguna obligación a Israel en la relación. De hecho, la ley que fue dada en Sinaí, la que Moisés reitera con las aplicaciones correspondientes a un sermón, está compuesta por las obligaciones resultantes de la relación establecida por el pacto. En este punto es esencial comprender la sutil distinción entre contrato y pacto. Si la relación entre Israel y Yahvéh hubiese sido la que supone un contrato moderno, el compromiso de Yahvéh habría estado sujeto a que Israel cumpliera sus obligaciones. En la relación de pacto, Yahvéh cumple su parte (sus promesas) por su amor y porque es Dios. Quizá castigue a Israel por su desobediencia y hasta quizá castigue a generaciones enteras por su obstinada incredulidad. Pero su pacto sigue vigente, sencillamente por su naturaleza.

Israel, en cambio, está obligado a guardar las estipulaciones del pacto, no con el fin de poner a Yahvéh en deuda con Israel, sino porque Israel es su pueblo y debe conducirse conforme a su condición. Moisés apela al principio fundamental establecido en Levítico —«Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios» (Lv. 19.2)— al proclamar nuevamente la ley:

> Cuidaréis de poner por obra todo mandamiento que yo os ordeno hoy, para que viváis, y seáis multiplicados, y entréis y poseáis la tierra que Jehová prometió con juramento a vuestros padres. Y te acordarás de todo el camino por donde te ha traído Jehová tu Dios estos cuarenta años en el

18. La palabra hebrea *bᵉrîṯ* aparece doscientas ochenta y cinco veces en todo el Antiguo Testamento: en Deuteronomio veintiséis veces, en Génesis veinticuatro, en Josué y 1 y 2 Reyes veintitrés, en Salmos veinte, en Jeremías diecinueve y en Ezequiel diecisiete veces.

> desierto ... Reconoce asimismo en tu corazón, que como castiga el hombre a su hijo, así Jehová tu Dios te castiga. Guardarás, pues, los mandamientos de Jehová tu Dios, andando en sus caminos, y temiéndole... (Dt. 8.1-6)

El concepto de pecado. La base de la doctrina bíblica del pecado se presenta en la historia de la caída (Gn. 3), se ilustra en los capítulos subsiguientes y culmina en el diluvio (Gn. 4-9). En Números, el pecado de Israel está ilustrado con varios episodios de murmuración y rebelión. En Deuteronomio, se lo considera en el contexto de la relación de pacto.

El acto de redención por el cual el Señor sacó a los israelitas de Egipto se menciona en relación con los mandamientos (Dt. 6.20-25). La obligación de los israelitas de guardar y cumplir sus ordenanzas se originaba en que habían sido escogidos para ser de su propiedad (7.6). Por tanto, cuando entraran en la tierra, debían recordar estos hechos y guardar sus mandamientos (8.1-10). Sin embargo, corrían el riesgo de olvidar esta relación y de volverse a otros dioses (vv. 11-18), por lo cual por cierto morirían (v. 19). El amor a Dios y la obediencia a sus mandamientos se colocan lado a lado (11.1, 13); la bendición en la tierra resultará de esa obediencia (vv. 8-12). Implícitamente, la desobediencia acarrearía la retención de la bendición.

El peor pecado, pues, es volverse a otros dioses. En Deuteronomio se establecen muchas leyes y estatutos detallados, pero rara vez se menciona la pena por infringir la ley. En cambio, se promete la bendición por guardar la ley.

> Y por haber oído estos decretos, y haberlos guardado y puesto por obra, Jehová tu Dios guardará contigo el pacto y la misericordia que juró a tus padres. Y te amará, te bendecirá y te multiplicará, y bendecirá el fruto de tu vientre y el fruto de tu tierra ... la cría de tus vacas, y los rebaños de tus ovejas, en la tierra que juró a tus padres que te daría. (7.12s.)

Pero en los casos en que se menciona la apostasía o idolatría, se anexa la amenaza de castigo:

> No sea que haya entre vosotros varón o mujer, o familia o tribu, cuyo corazón se aparte hoy de Jehová nuestro Dios, para ir a servir a los dioses de esas naciones ... No querrá Jehová perdonarlo, sino que entonces humeará la ira de Jehová y su celo sobre el tal hombre, y se asentará sobre él toda maldición escrita en este libro, y Jehová borrará su nombre de debajo del cielo. (29.18-20)

Tan serio era el pecado de idolatría que se ordenaba al israelita matar a un hermano, hijo o hija, esposa o amigo que intentara inducirlo a servir a otros dioses: «no consentirás con él, ni le prestarás oído; ni tu ojo le compadecerá, ni le tendrás misericordia, ni lo encubrirás, sino que lo matarás ... Le apedrearás hasta que muera, por cuanto procuró apartarte de Jehová tu Dios, que te sacó de tierra de Egipto...» (13.8-10). Si los habitantes de una ciudad intentaban inducir a los israelitas a alejarse de Yahvéh, esa ciudad y todo lo que en ella hubiese debían ser destruidos (13.15s.).

A pesar de la naturaleza humanitaria de muchas de las leyes desarrolladas en Deuteronomio 15-26, las penas por idolatría eran terriblemente rigurosas. La única respuesta que puede deducirse de Deuteronomio, o de cualquier otra parte de la Biblia, es la naturaleza de la relación establecida por el pacto. Por lo general, la Biblia no ordena a los hijos de Dios matar a los incrédulos. La única medida de esta índole se relaciona con la posesión de Canaán por parte de Israel. Como lo manifiestan Josué y Jueces, la naturaleza y el propósito de la tierra prometida, ligados al pacto, son subyacentes a la demanda a Israel de eliminar a los cananeos. Los antiguos no conocían la tolerancia que han desarrollado las sociedades pluralistas modernas. La típica nación de Medio Oriente —como los pueblos tribales de la actualidad— tenía una cultura uniforme y una creencia religiosa a la que adherían todos los que habitaban la región. La unicidad se conservaba mediante la intolerancia con otras culturas. Tal como se plantea en Samuel y Reyes, y aparece en el trasfondo de los mensajes de los profetas, la desobediencia al mandato de Yahvéh de destruir a los cananeos llevaba a una procaz idolatría por parte de los israelitas, y finalmente a la destrucción del reino y al exilio de esa tierra.

Como el pacto matrimonial, el vínculo entre Yahvéh y su pueblo es un pacto de confianza y amor mutuos. Como el adulterio, la apostasía rompe el vínculo despreciando el amor en el que se basa, violando la confianza y tratando a la persona como inmerecedora del compromiso de fidelidad y exclusividad. La relación de pacto es imposible en tales circunstancias, tal como se expone extensamente en los profetas. A la persona que se aparta de Dios para servir a otros dioses se le advierte las graves consecuencias que esto acarreará. Aquél que intenta inducir a otro a la idolatría es el peor pecador: se lo condena a muerte.

Se aplica aquí el concepto de revelación progresiva (ver p. 11). En el momento en que la nación israelita se establecía en Canaán, se hacía necesario cierto tipo de ley. Si caían en la idolatría en aquel momento, podía haberse anulado por completo el medio para transmitir la revelación redentora de Dios a las generaciones futuras. Por la idolatría descarada, varios siglos más tarde la nación se hundió en la derrota y la destrucción, y sólo por la gracia de Dios se salvó un remanente. A la luz de la revelación por medio de Jesucristo y los apóstoles, rige una ley más benévola.

Dios en la historia. El concepto de que Dios realmente ha entrado en la historia es una doctrina bíblica única, que no aparece en la misma forma en la literatura de ninguna otra religión. Se enseña de manera constante a lo largo de toda la Biblia. Sin embargo, en Deuteronomio se plantea de una forma única que ejerce gran influencia sobre los escritos posteriores y da pie a la idea de «historia deuteronómica».

Citar capítulos y versículos sería superfluo, ya que el libro entero es una narración de los hechos de Dios a favor de su pueblo. Es un relato de cómo Dios guió a Israel a salir de Egipto, le dio la ley en Sinaí, soportó con paciencia las muestras de obstinada incredulidad en el desierto y lo condujo hasta las márgenes del Jordán. Quizá el mejor resumen de esta secuencia de hechos se encuentre en los capítulos 6-12, a los que pertenecen varios pasajes citados más arriba.

El capítulo 5 comprende el segundo relato de los Diez Mandamientos (o Decálogo; el primero se encuentra en Ex. 20.1-17). En los capítulos siguientes se

desarrollan sus alcances. La historia va alternando las obligaciones del futuro, cuando Israel haya entrado en la tierra de Canaán, con las experiencias del pasado, cuando Israel vio los hechos poderosos de Yahvéh y oyó sus palabras. Esta interacción de pasado y futuro da lugar a la visión «profética» de la historia, en la que el pasado ya no sólo ofrece enseñanzas para el futuro, sino que pasa a ser el origen de ciertos movimientos que influyen sobre el futuro. Cuando Dios actuó en el pasado —en tiempos de Abraham, por ejemplo— no sólo dijo o hizo aquello que puede ser una lección para hoy o dar esperanza para mañana, sino que reveló también parte de su actividad continua, por la cual cumplirá su propósito redentor. Así, Moisés, los profetas y los escritores del Nuevo Testamento comprendieron la historia de la actividad de Dios.

La visión bíblica no es ni la de Kismet, el fatalismo del islam, ni la de Karma, el determinismo de causa-efecto del hinduismo y el budismo. Los seres humanos actúan siempre como seres libres que escogen sus conductas y por tanto son responsables de ellas. Yahvéh se describe a menudo airado o frustrado por la actividad humana, pero en definitiva, su propósito prevalece. Sacó a Israel de Egipto a pesar del poder y la sabiduría del faraón. Condujo a Israel por el desierto a pesar de la incredulidad de la mayoría. Le concedió la victoria sobre los reyes y las naciones que intentaron impedir su avance. Convirtió las maldiciones de Balaam en bendiciones. Y a pesar de la profunda falta de confianza de Israel en poder ingresar en la tierra de Canaán, lo hizo llegar hasta la orilla del Jordán donde le dio instrucciones para cuando entrara en la tierra.

Este mismo concepto de historia —denominado a veces *Heilsgeschichte*, la historia de la salvación— se observa en los profetas. En los Profetas Anteriores se aplica principalmente a la situación contemporánea; en los Profetas Posteriores, también al futuro. Cala las obras del salmista. Alienta al pueblo de Dios en el exilio y más tarde, en días que de lo contrario habrían sido de absoluta desesperanza. Se observa en la trama de los hechos que se presentan en Ester, donde el nombre de Dios ni siquiera se menciona. Para el pueblo de Dios, la historia es «su historia».

INFLUENCIA DE DEUTERONOMIO

¿Cómo puede medirse la influencia de un libro? Un parámetro posible es la cantidad de libros que se han escrito acerca de él. Otro indicio podría ser algún logro importante que pudiera atribuirse directamente a la motivación que dicho libro generó. Naturalmente, sería imposible verificar las decisiones individuales influidas por la lectura del libro o la cantidad de personas que obtuvieron esperanza en él.

Algunos estudiosos de la Biblia reconocen la influencia de Deuteronomio en Samuel y Elías, en Oseas y Jeremías, y en Jesús. A juzgar por la cantidad de citas de Deuteronomio que aparecen en el Nuevo Testamento, este libro se cuenta entre sus principales influencias.[19] Sobre la base de la cantidad de manuscritos de los libros

19. Según *Greek New Testament* de Sociedades Bíblicas Unidas, Deuteronomio se cita ciento noventa y cinco veces en el Nuevo Testamento, y solamente lo superan las referencias a Salmos, Isaías, Génesis y Exodo, en ese orden.

individuales del Antiguo Testamento hallados entre los rollos del Mar Muerto puede decirse que Deuteronomio se contaba entre las cinco obras de mayor influencia en Qumrán.[20] Jesús en tres oportunidades halló fuerzas en Deuteronomio para rechazar la tentación de Satanás (Mt. 4.1-11; cf. Dt. 8.3; 6.13, 16). Cuando se le preguntó cuál era el mayor de los mandamientos, como respuesta citó Deuteronomio 6.5.

Pero esto es sólo la punta del témpano. ¿Cuántas veces se citó a Deuteronomio en el hogar de José y María, para que Jesús llegara a conocerlo tan bien? ¿En cuántos hogares judíos, en los que el *shema* (6.4s.) se recita varias veces al día, ha sido este libro fuente de inspiración y fe? ¿Cuántos cristianos han encontrado ayuda y ánimo en estas páginas? Todo indica que Deuteronomio es uno de los libros más significativos del Antiguo Testamento. En toda generación merece un cuidadoso estudio.

20. Según los datos actuales, veintisiete corresponden a Salmos, veinticuatro a Deuteronomio, dieciocho a Isaías, quince a Génesis y quince a Exodo.

14

LOS PROFETAS ANTERIORES

Como se señaló en la exposición sobre el canon (cap. 3), la segunda división importante en la Biblia hebrea se conoce con el nombre de los «Profetas», y a su vez está subdividida en «Profetas Anteriores» y «Profetas Posteriores». La sección de los Profetas Anteriores está compuesta por cuatro libros: Josué, Jueces, Samuel (que luego se dividió en 1 y 2 Samuel) y Reyes (que luego se dividió en 1 y 2 Reyes).

PROBLEMAS DE CLASIFICACION

¿Profetas o historia? En nuestra Biblia, estos seis libros (contando Samuel y Reyes como cuatro libros) están dentro de la división de «libros históricos» junto con 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester. ¿Por qué razón los judíos que organizaron el canon llamaron a estos libros «profetas»? ¿Y por qué ahora se los considera como «historia»?[1] Aquí basta mencionar que según la visión hebrea antigua, por lo menos, la naturaleza de los Profetas Anteriores era más de «profecía» que de «historia».[2]

Como se observó en la exposición sobre Génesis (pp. 105-108, más arriba), el asunto sobre la definición de qué es «historia» es muy complicado y los eruditos han llegado a conclusiones diversas. Detrás de toda historia se hallan los «hechos en bruto», lo que sucedió. Un registro de cada uno de los datos sería imposible, pero al asentarse sólo los acontecimientos más importantes inmediatamente se interpone entre los hechos y el lector la persona que registra los datos.

Algunos no considerarían que ese registro sea historia, sino que lo verían como una «crónica» o un «diario», pues no intenta relacionar los sucesos, estudiar los efectos de unos sobre otros,[3] ni relacionar los sucesos de una crónica con los de otra

1. Probablemente Lutero sea responsable del orden del canon protestante. Ver un estudio más amplio de este problema en H.E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, 2a. ed., Nueva York, 1895, pp. 221-249.

2. Es muy probable que los hebreos tomaran en cuenta tanto la función de profeta como la naturaleza del libro como oráculo.

3. Hasta este asunto descartan los historiadores de la moderna escuela «científica» influida por la filosofía de D. Hume, en la que se considera que los sucesos no guardan ninguna relación entre sí.

crónica procedente de otra región o época. Los libros de Reyes contienen muchas referencias a «las crónicas de los reyes de Israel» o «de Judá» y títulos semejantes.[4] Estos quizá hayan sido libros diarios en los que se recogían los principales acontecimientos, que se utilizaron como fuentes en la composición de 1 y 2 Reyes. Los «anales» de una serie de reyes asirios también representan un tipo de crónica. La historia podría definirse como el producto de un proceso de selección de estas crónicas y de la organización editorial para narrar una historia, ya sea la de la pintura, o la del surgimiento y la caída del Tercer Reich alemán.

Los libros individuales que integran los Profetas Anteriores no son realmente historia (por lo menos, no según los cánones del historiador moderno). Josué cuenta la historia del asentamiento de Israel en Canaán; pero como historia, el relato no es uniforme en la cantidad de detalles que ofrece. El cruce del Jordán, los ritos religiosos en Gilgal, la captura de Jericó y de Hai, se presentan en bastante detalle. Pero la conquista del sur de Canaán se relata de manera muy sucinta y la del norte en forma más breve aún. En algunos casos, no se mencionan los pueblos ni las ciudades que se tomaron. Jueces provoca aún más curiosidad: una serie de historias, al parecer de distintas partes del territorio y de distintas épocas. Cuando se intenta elaborar un relato del desarrollo de la nueva nación se descubre que el propósito de Jueces no era presentar ese tipo de historia, sino exponer el patrón de la relación de Dios con su pueblo, de juicio y gracia. Los libros de Samuel parecen más satisfactorios como historia, pues presentan efectivamente un panorama de la instauración de la monarquía y de los primeros reyes. 1 y 2 Reyes es un relato cronológico bastante completo, algo complicado dado que las historias de los reinos del norte y del sur se entrelazan; pero aun en este caso los reyes se evalúan por sus prácticas religiosas y no por su importancia política. A lo largo de todos los Profetas Anteriores predomina el punto de vista religioso. No se trata, pues, de historia como la escribirían los historiadores modernos, sino que, si simplificamos considerablemente, se trata de historia desde el punto de vista profético: (1) que describe el control de la historia que Dios ejerce mediante hechos y palabras; (2) que presenta los hechos de profetas como Samuel, Natán, Elías y Eliseo; (3) que plantea los grandes temas proféticos: el rescate divino en el Exodo, el don de la tierra, los deberes del pacto de culto exclusivo a Yahvéh y de justicia en la comunidad, la bendición y el castigo como recompensa de Yahvéh por la obediencia o la rebelión.

Importancia histórica. Estas afirmaciones no denigran el valor histórico de los libros bíblicos. Todo escrito histórico es selectivo: siempre se escribe con un propósito. Existe una marcada diferencia entre los anales de los reyes asirios, notoriamente tendenciosos, y las historias de Herodoto y Josefo,[5] aunque el valor histórico de muchas afirmaciones de estos últimos pueda sujetarse a cuestionamiento. El histo-

4. El autor de dichas obras originalmente se llamó *mazkîr* (lit. «aquel que hace recordar»). Más tarde parecería que el oficio de *mazkîr* llegó a abarcar más que simplemente la labor de cronista.

5. Ver los anales de Assurnasirpal, *ARAB* 1, 437-483, o de Salmanasar III, *ANET*, pp. 276-281. Ver asimismo los relatos de las campañas de Tutmosis III, *ANET*, pp. 234-241. Hay disponibles varias ediciones de las historias de Herodoto y de Josefo.

riador tiene un propósito por el cual selecciona el material.[6] No es que invente ni falsifique (aunque lo consideren así quienes no comparten el mismo propósito), sino que selecciona a la luz de dicho propósito. Los Profetas Anteriores contienen información histórica escogida desde un punto de vista profético.

En general se reconoce hoy que el Antiguo Testamento contiene más material histórico que cualquier otro libro individual anterior a Herodoto, «el padre de la historia».[7] Los descubrimientos arqueológicos en reiteradas oportunidades han demostrado su alto grado de precisión histórica.[8] No obstante, el elemento histórico en los Profetas Anteriores —y en todo el Antiguo Testamento— se subordina al mensaje religioso (y forma parte integral de éste). Los Profetas Anteriores son fundamentalmente profecías (en el sentido básico hebreo de declarar la palabra que Dios ha dado). Estos libros presentan el propósito de Dios y proclaman el mensaje de Dios, percibido en sus actos y sus palabras.[9]

Profetas Anteriores y Posteriores. Puede comprobarse una diferencia temporal entre los Profetas Anteriores y los Profetas Posteriores. Los primeros pertenecen mayormente a la época de asentamiento en Canaán y de comienzos de la monarquía, aunque extienden la historia hasta el exilio. Los otros pertenecen a los últimos siglos de los dos reinos. Pero sería incorrecto considerar que la distinción temporal es la única diferencia. Existe una diferencia más importante en la naturaleza de los libros.

Los Profetas Anteriores son más «históricos», se aproximan a una narración continua de los acontecimientos de la historia de Israel. De Josué hasta 2 Reyes, puede reconstruirse —a manera de síntesis, al menos, y en algunos casos en bastante detalle— la secuencia de la historia de Israel desde la entrada en Canaán hasta el exilio, aproximadamente 1250-586 a.C. Por esta precisa razón, en el canon de nuestra Biblia estos libros se llaman «históricos». En contraste, de los Profetas Posteriores sólo se logra reconstruir una síntesis imprecisa. Se mencionan personajes y hechos históricos, pero no se observa en ellos una secuencia de acontecimientos. Aun con ayuda del resumen histórico obtenido de los Profetas Anteriores, es muy

6. Por ejemplo, el escritor de la «historia negra» dispone de exactamente los mismos datos históricos que cualquier otro historiador. Por considerar, con razón, que los historiadores anteriores solían omitir la información que no interesaba (en su opinión) a los blancos, los autores de la «historia negra» han seleccionado los datos que son importantes para los negros. Los historiadores en el futuro, en busca de un panorama más equilibrado, seguramente escogerán la información que interese tanto a blancos como a negros.

7. Herodoto data del siglo V a.C.; *History of the Persian Wars*, trad. A.D. Godley, Loeb Classical Library, Londres, 1921-1924.

8. Ver W.F. Albright, *History, Archaeology, and Christian Humanism*, Nueva York, 1964; E. Yamauchi, *Las excavaciones y las Escrituras*, El Paso, 1977; J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, 2a. ed., Princeton, 1959; W. Keller, *Y la Biblia tenía razón*, Barcelona, 1960; J. Arthur Thompson, *The Bible and Archeology*, 3a. ed., Grand Rapids, 1982; W.S. LaSor, «Archaeology», *ISBE* 1, 1979, pp. 243s.

9. Con todo, estos escritos constituyen los mejores escritos históricos de la antigüedad. Desde todo punto de vista, ofrecen el relato más completo con precisión excepcional, con sensibilidad social, política, religiosa y compenetrado en los demás asuntos de la época.

difícil organizar cronológicamente los detalles que se presentan en los Profetas Posteriores.

Por otra parte, los Profetas Posteriores son más «proféticos», pues contienen más del mensaje proclamado por los profetas,[10] elemento ausente casi por completo en los Profetas Anteriores. Por ejemplo, el libro de Josué habla de Josué, el hombre, y registra incluso parte de sus dichos y hechos; pero Josué, a diferencia de un profeta como Amós, no pronuncia ningún oráculo de Yahvéh. Aparecen muchas de las palabras de Natán en relación con la historia de David, pero éstas no pueden clasificarse como profecía en el mismo sentido que las de Jeremías. Quizá el escrito profético más amplio dentro de los Profetas Anteriores sea el «ciclo de Elías» (1 R. 16-2 R. 1). Sin embargo, ni estos capítulos ni el «ciclo de Eliseo» (2 R. 2-9), que le sigue, constituyen nada que se aproxime a lo que podría llamarse una «profecía de Elías (o Eliseo)», comparable a la de Miqueas o Sofonías.

De modo que, si bien los Profetas Anteriores son principalmente proféticos —en el sentido de presentar los hechos de Yahvéh y su interpretación— y resultan al mismo tiempo históricos. De hecho presentan una historia continua de Israel, pero siempre a través de los ojos de los profetas. Es historia interpretada por el Espíritu de Dios por medio de sus voceros.

PROBLEMAS DE FECHA Y COMPOSICION

Teoría de las fuentes. En una generación anterior, la hipótesis documental, la teoría que proponía la existencia de cuatro fuentes (J, E, D, P) en el Pentateuco, se aplicaba también a los Profetas Anteriores (ver más arriba, p. 63). Comúnmente Josué se agrupaba con los libros anteriores y se hablaba de un «Hexateuco». Más recientemente, los eruditos tienden a separar *Deuteronomio de los cuatro primeros* libros (el «Tetrateuco») e incluirlo con los Profetas Anteriores para formar la «historia deuteronómica». Las razones de estos reordenamientos son básicamente las mismas que las vinculadas con el Pentateuco: alternancia en el uso de las diferentes formas del nombre divino, diferencias de estilo, duplicado y triplicado del material en el que aparecen detalles de notable semejanza o en el que se presentan causas o razones distintas para un mismo suceso,[11] referencia a situaciones o nombres de lugares posteriores en un relato de una época anterior y cita de fuentes («el libro de Jaser», «el libro de las crónicas de los reyes de Judá»). Un análisis detallado de estas teorías de la crítica se encuentra en cualquier introducción al Antiguo Testamento.

Los géneros literarios de Reyes. En los libros de Reyes aparece una serie de géneros literarios (*Gattungen*). Toda teoría sobre la composición de estos libros debe tomarla en cuenta. Pueden identificarse algunas fuentes detrás de los sucesos

10. La mayoría de los libros de los grandes profetas (los Profetas Posteriores) son colecciones de oráculos y mensajes.

11. Uno de los casos más notables es el de la primera presentación de David ante Saúl (1) como músico que podía ofrecer terapia al rey (1 S. 16.14-22) o (2) en la lucha con Goliat (17.12-54, en particular vv. 55-58).

relatados. Por ejemplo, el «ciclo de Salomón», la serie de historias sobre Salomón desde su proclamación como rey hasta su muerte, se narra en 1 Reyes 1.1-11.40. A continuación de estos relatos se halla la afirmación: «Los demás hechos de Salomón, y todo lo que hizo, y su sabiduría, ¿no está escrito en el libro de los hechos de Salomón?» (11.41). Asimismo, después de la historia de Roboam, el hijo de Salomón, se hace referencia a «las crónicas de los reyes de Judá» (14.29). Una vez más, a continuación del breve relato sobre Baasa, rey de Israel, se menciona la fuente: «el libro de las crónicas de los reyes de Israel» (16.5).[12] Se observan muchas referencias de este tipo en los libros de los Reyes. Estas crónicas eran los registros de la corte, el libro de actas o diario en que el escriba del rey dejaba asentados los sucesos del día.

También se incluyen historias proféticas o historias sobre profetas. Las más extensas son el «ciclo de Elías» (1 R. 17.1-19.21; 22.41-2 R. 1.18) y el «ciclo de Eliseo» (2.1-10.36), pero estas historias se entrelazan con otros relatos. Entre las historias más breves sobre profetas está el relato de Ahías Silonita y Jeroboam (1 R. 11.29-39). 2 Crónicas 13.22 hace referencia a una historia profética: «Los demás hechos de Abías, sus caminos y sus dichos, están escritos en la historia (*b^emidraš*) de Iddo profeta.»

Los oráculos históricos a menudo se entretejen con la historia sobre el profeta. El oráculo de Ahías a Jeroboam (1 R. 11.31-39) ocupa la mayor parte de la historia. Dentro de la extensa historia de Elías se encuentran oráculos más breves, tal como el oráculo para Acab (21.21-24).

Similar al oráculo profético es la revelación divina al profeta, como las palabras de Yahvéh a Elías en 19.15-18. Nótese que las revelaciones por lo general se relatan en tercera persona: «Y le dijo Jehová» (v. 15).

Las evaluaciones proféticas más notables aparecen en los relatos de los reyes de Israel y Judá. En la presentación del reino de Joás, el escritor señala: «Y Joás hizo lo recto ante los ojos de Jehová todo el tiempo que le dirigió el sacerdote Joiada» (2 R. 12.2). En cambio, en el relato de Joacaz de Israel se observa: «E hizo lo malo ante los ojos de Jehová, y siguió en los pecados de Jeroboam hijo de Nabat...» (13.2). De acuerdo con estas evaluaciones, hubo reyes buenos y malos en Judá; los profetas no seguían simplemente una línea política partidista.

Naturalmente, es posible elaborar una teoría de la inspiración que explique los diversos tipos de literatura como el resultado de la revelación directa. No obstante, como se ha visto en relación con la revelación y la inspiración (cap. 2), esa postura no tiene bases bíblicas y nunca ha sido la posición histórica de la iglesia. Por tanto, los detalles deben considerarse como *señales* del proceso por el cual Dios hizo que llegaran a existir las Escrituras. Debe de haber existido una especie de archivo de la tradición profética, compilada quizá y preservada por la institución profética conocida como «los hijos de los profetas». A juzgar por algunos pasajes de

12. No deben confundirse éstos con los libros bíblicos de Crónicas. 1 y 2 Crónicas aún no se habían escrito, y por otra parte, «los demás hechos (*dibrê*)» de los reyes a que se hace referencia no aparecen allí. Para añadir a la evidencia, se encuentran referencias similares en Crónicas; cf. 2 Cr. 20.34.

Crónicas,[13] los profetas o sus seguidores llevaban un registro tal como «la historia [midrás] de Iddo profeta» (2 Cr. 13.22) y «los libros (*dibrê*) del profeta Semaías y del vidente Iddo» (12.15). Estos no eran relatos orales, pues en cada una de las afirmaciones se encuentra la palabra «escrito», tal como en las palabras de síntesis de Reyes. A posteriori del último suceso registrado, un autor o editor al parecer entretejió los distintos relatos para formar la estructura básica de Reyes.[14]

La historia deuteronómica. El relato de hechos históricos que siguen una secuencia con un propósito, como los hechos de Yahvéh, parecería que es un concepto privativo de la Biblia. En la literatura de otros pueblos del antiguo Cercano Oriente, ciertos acontecimientos se atribuyen a las acciones de las deidades, pero en ninguna otra parte se desarrolla la idea en forma tan consecuente a lo largo de todo un período de la historia, ni se relacionan todos los sucesos con una sola deidad.

El origen de este concepto es discutible. Los estudios recientes lo atribuyen a un «historiador deuteronómico» del siglo VII. Quizá la ilustración más sólida del concepto se encuentre en Jueces, donde se plantea claramente que el pecado acarrea el castigo manifestado en la opresión a manos de una nación extranjera, mientras que el arrepentimiento hace que Yahvéh haga surgir un libertador (ver cap. 16). Pero la misma visión de la historia se halla en las evaluaciones de los reyes de Judá e Israel a lo largo de 1 y 2 Reyes.

Este concepto, desarrollado en forma mucho más consecuente que en cualquier otra nación, y completamente distinto del observado en cualquier otra literatura antigua, debe de ser propio de Israel. Requiere por lo menos una percepción religiosa superior, aquella cuyo origen último es la revelación divina a una mente capaz de comprender la revelación. La pregunta fundamental es sencillamente: ¿Es más razonable suponer que el creador de este concepto de la historia fue un personaje desconocido, del tiempo de Josías, época en la que el reino se acercaba rápidamente a su fin, o que fue Moisés? ¿O fue una combinación de los dos?

La respuesta no es tan sencilla. El mejor momento para elaborar una filosofía de la historia es hacia el fin de una época, y no al principio. Sólo después de observar retrospectivamente los grandes hechos de Dios, puede aseverarse: «Dios tenía un propósito bueno». En etapas anteriores quizá pueda cuestionarse su bondad y sabiduría. La época de Jeremías y Josías sería un período adecuado para desarrollar una filosofía de la historia. Sin embargo, es notable que profetas de poca importancia relativa, como Gad, Iddo y hasta Abdías y Habacuc, se conozcan por nombre, su memoria sea muy preciada por el pueblo de Dios, mientras que el gran genio que percibió a Dios en acción en todo lo que acontecía siga siendo ignoto.

Moisés se presenta constantemente como protagonista de notables experiencias de Dios que nadie había conocido jamás. Si se toman ciertas afirmaciones de Deuteronomio literalmente, la mayor parte de la obra presenta una filosofía de la historia, una explicación de las grandes obras de Yahvéh. Según numerosos eruditos,

13. Si bien data de un período bastante tardío (siglo IV), Crónicas sin duda contiene material más antiguo.

14. Ver W.S. LaSor, «1 y 2 Reyes», *NCB*, p. 249.

se trata de «el libro de la ley» hallado por Hilcías en el templo en los días de Josías (2 R. 22.8-13). Pero esta teoría sería muy simplista. Pone el acento en la etapa final de composición, sin tomar en cuenta las raíces halladas en épocas anteriores y el proceso por el cual la historia de Israel se interpretó a la luz del juicio y de la gracia divinos. Si de hecho se observa la estructura del tratado entre señor y vasallo en la ley de Moisés en Sinaí, entonces el concepto de bendición y maldición ya está presente. Se encuentra en la base de los acontecimientos según se preservan en Jueces. Las historias de Saúl y David, a comienzos de la monarquía, describen la bendición y el rechazo divinos. La literatura sobre el culto, buena parte de la cual se origina en la monarquía, abunda en testimonios de las bendiciones de Yahvéh así como en expresiones del sentido de disgusto y castigo divinos por la desobediencia a la ley. Esta perspectiva de juicio y gracia en un comienzo se aplica principalmente a los individuos, pero ciertamente en tiempos de Amós el concepto ya se aplica a la nación. Más tarde parecería que el concepto deuteronómico de la historia hubiese sido olvidado por un tiempo, y fue «descubierto» con un nuevo sentido de imperativo divino en los días de Josías. La forma definitiva de la narración de los hechos de Yahvéh por cierto debe proceder del editor o de los editores deuteronómicos de fines del reino, pero el origen del concepto deuteronómico de la historia se remonta mucho más atrás. De hecho, sería muy razonable suponer que el concepto deuteronómico de la historia alcanzó su desarrollo pleno con la aplicación por parte del pueblo de Yahvéh de la verdad mosaica germinal a los acontecimientos de los siglos sucesivos.[15]

15. «En suma, el libro no ha sido compuesto principalmente para ofrecer una explicación del pasado, sino para servir de escritura a la nueva generación de Israel a quienes se instruye con base en el pasado por causa del futuro»; B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 238. Ver en esta misma obra de Childs, la exposición de los propósitos sugeridos para los editores definitivos de la historia deuteronómica. El enfoque adoptado en este panorama es similar al que asume H.W. Wolff, según lo resume Childs: «El relato de la historia de la destrucción de la nación presentado en el libro sigue el modelo de juicio y perdón divinos incorporado de tal forma que ofrece a la nación que está bajo juicio la promesa renovada de perdón».

15

JOSUE

El libro de Josué retoma el relato desde donde se suspende en Deuteronomio. Los israelitas estaban acampados en los llanos de Moab, esperando el mandato del Señor de cruzar para tomar posesión de Canaán. Moisés, quien los había guiado hasta allí, no había de entrar en la tierra (Dt. 3.23-27; 32.48-52). Dios había dado instrucciones a Moisés de entregar el liderazgo a Josué (3.28; y nuevamente justo antes de la muerte de Moisés, 31.23). A poco de cumplir con esto, Moisés murió (34.5).

> Y Josué hijo de Nun fue lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés había puesto sus manos sobre él; y los hijos de Israel le obedecieron, e hicieron como Jehová mandó a Moisés. (v. 9)

El libro de Josué reanuda la historia a partir de allí:

> Aconteció después de la muerte de Moisés siervo de Jehová, que Jehová habló a Josué hijo de Nun, servidor de Moisés, diciendo: Mi siervo Moisés ha muerto; ahora, pues, levántate y pasa este Jordán, tú y todo este pueblo, a la tierra que yo les doy a los hijos de Israel ... Nadie te podrá hacer frente en todos los días de tu vida; como estuve con Moisés, estaré contigo; no te dejaré, ni te desampararé. (1.1-5)

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

La historia se narra en dos partes principales, y cada una aproximadamente corresponde a la mitad del libro: 1) un panorama escueto de la conquista de la tierra; 2) una descripción del reparto de la tierra entre las doce tribus.

Estructura.

Comisión de Josué (1.1-9)
Entrada en la tierra (1.10-5.12)
- Preparativos para el paso del Jordán (1.10-18)
- Los espías en Jericó (2.1-24)
- El paso del Jordán (3.1-4.18)
- Campamento en Gilgal (4.19-5.12)

Conquista de la tierra (5.13-12.24)
- Comandante del ejército del Señor (5.13-15)
- Caída de Jericó (6.1-27)
- Conquista de Hai (7.1-8.29)
- Altar construido sobre el Ebal (8.30-35)
- Tratado con los gabaonitas (9.1-27)
- Conquista del sur (10.1-43)
- Conquista del norte (11.1-23)
- Resumen de la conquista (12.1-24)

Distribución de la tierra (13.1-22.34)
- Tierra asignada a las tribus de Transjordania (13.1-33)
- La parte de Caleb (14.1-15)
- La parte de Judá (15.1-63)
- La parte de José (16.1-17.18)
- La parte de las tribus restantes (18.1-19.51)
- Ciudades de asilo (20.1-9)
- Ciudades levíticas (21.1-42)
- Conclusión y partida de las tribus de Transjordania (21.43-22.9)
- El altar junto al Jordán (22.9-34)

Ultimos días de Josué (23.1-24.33)
- Primer discurso de Josué (23.1-16)
- Segundo discurso de Josué y el pacto de Siquem (24.1-28)
- Sepultura de Josué, los huesos de José y Eleazar (vv. 29-33)

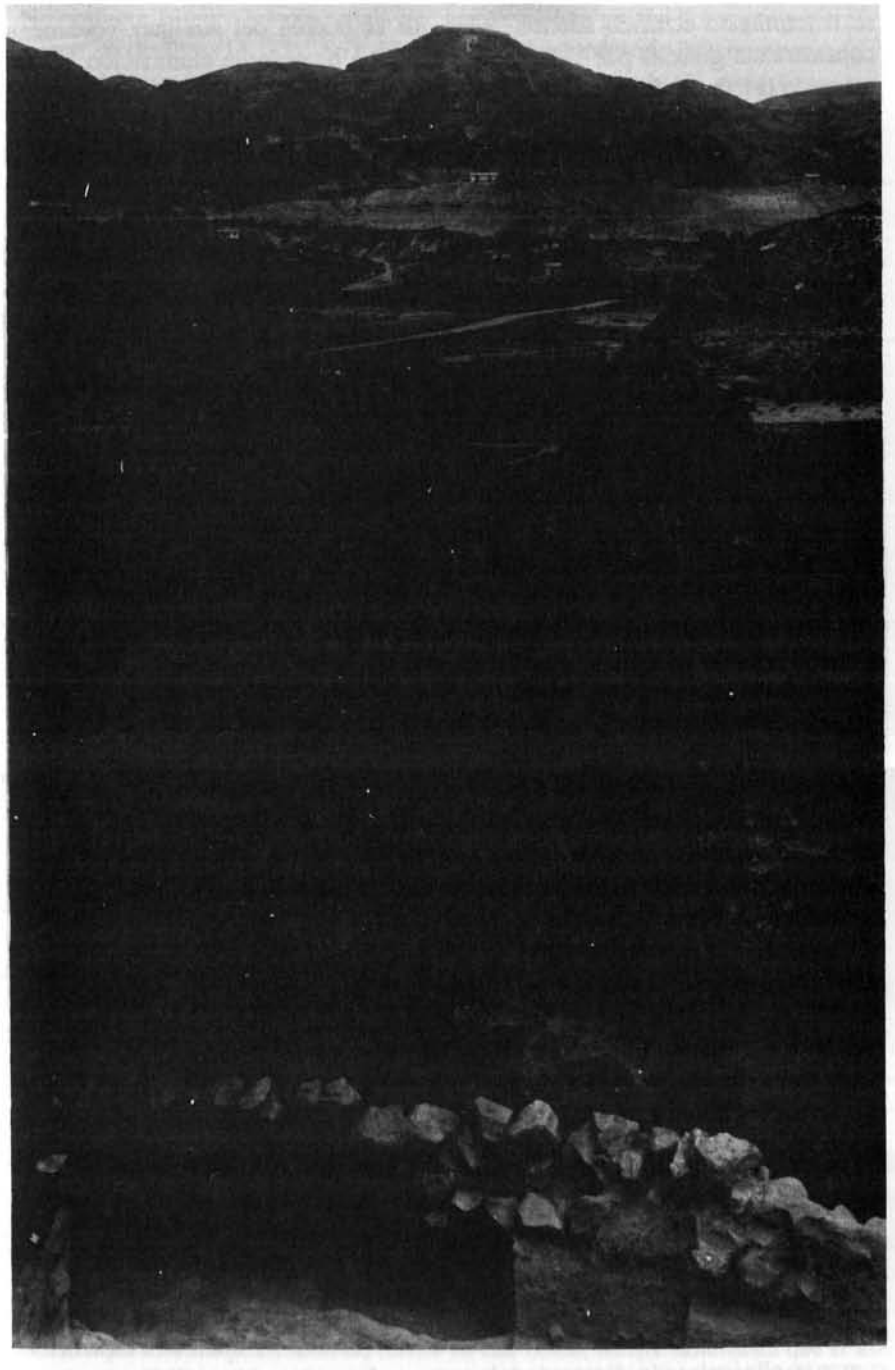
Contenido. Josué comenzó de inmediato los preparativos para cruzar el Jordán. Uno de los primeros obstáculos sería la antigua ciudad fortificada de Jericó, a unos pocos kilómetros del río. Josué envió dos espías para reconocer el terreno y la ciudad, a quienes la posadera, Rahab la ramera (2.1-24), protegió de manera asombrosa. El paso del Jordán, que estaba crecido,[1] se hizo posible mediante la colocación de presas a unos veinte kilómetros al norte, para que Israel pasara por tierra seca. Luego, según el relato conocido, Jericó fue tomada con la intervención de Yahvéh. El ejército israelita marchó alrededor de la ciudad durante siete días, con siete sacerdotes que iban haciendo sonar trompetas de cuerno de carnero. Aunque quizá parezca que la conquista de Canaán fue sencilla, en general no fue así para el pueblo de Dios.

La campaña emprendida para tomar la región de las antiguas ruinas de Hai (la palabra hebrea significa «las ruinas») concluyó en una derrota. Cuando Josué quiso conocer la razón y se la preguntó al Señor, recibió la siguiente respuesta: «Israel ha pecado, y aun han[2] quebrantado mi pacto...» (7.11): ocultaron parte de los despojos de guerra, que debían haber sido anatema[3] para Yahvéh. Aparentemente, el culpable

1. Según 3.15, «el Jordán suele desbordarse por todas sus orillas todo el tiempo de la siega», es decir, en la primavera, cuando las aguas del Jordán fluían por el angosto lecho del río para verter sus aguas en el Zor. Ver p. 48.

2. Algunas referencias a Israel son en singular («él» o «ella») y otras en plural («ellos»). En esta oración se utilizan ambas formas.

3. Significaba destruir por completo posesiones, una persona o ciudad. Ver pp. 205-207.



Excavaciones en Jericó, ciudad «consagrada al Señor para destrucción» (Jos. 6.17). (Jericho Excavation Fund, foto de K.M. Kenyon)

se determinaba echando suertes, a las que el pueblo del Antiguo Testamento consideraban guiadas por Yahvéh. Mediante un proceso de eliminación, resultó escogida la tribu de Judá, el clan de los zeraítas, la familia de Zabdi y finalmente se llegó a Acán. Acán confesó su pecado de tomar un hermoso manto, cierta cantidad de plata y un lingote de oro. El y toda su casa, sus hijos, sus hijas, su ganado mayor y menor, su tienda, así como el botín, fueron apedreados y destruidos por fuego. Después de esto vino la conquista de Hai por emboscada (7.16-9.17) (p. 201).

Un nuevo problema se planteó cuando Josué y sus fuerzas planeaban trasladarse a la cima de la cordillera central, quizá para comenzar la conquista del sur del país. Algunos gabaonitas salieron a su encuentro, vestidos como si acabaran de regresar de un largo viaje. Persuadieron a Josué de hacer un pacto (o alianza) con ellos (9.13). Sin buscar la dirección del Señor, Josué aceptó. Luego supo que se trataba de los habitantes de las ciudades que debía capturar para unificar el país. Debido a la alianza hecha bajo juramento solemne, Josué no los mató ni declaró anatema sus ciudades, y permitió así la formación del primer enclave cananeo (pequeña ciudad o aldea ocupada por no israelitas, en medio de territorio israelita). Más tarde, esta coalición de ciudades gabaonitas que interrumpirían la ruta principal norte-sur se convertiría en un factor de desunión del país, que contribuiría a la división de los reinos del norte y del sur.

Cinco reyes amorreos de las ciudades-estado en el sur y el sudoeste de Gabaón tuvieron noticias de la conquista de Hai y se apresuraron a enfrentar a Josué y los israelitas. Una vez más Yahvéh dio la victoria a los israelitas: el enemigo huyó más allá de Bet-horón hacia la llanura marítima del oeste. Yahvéh envió una fuerte tormenta de granizo y luego detuvo el sol (10.6-14) en aquel largo día de Josué (pp. 207s.).

La conquista del sur, incluidos el Neguev y la Sefela (10.1-43), se narra sucintamente, sin relatos detallados de las batallas (vv. 28-43). Luego sigue un relato igualmente breve de la conquista del norte, que incluye una batalla junto a las aguas de Merom (11.7) y la conquista de Hazor (v. 10).

Es notable el cambio de estilo en la segunda mitad del libro, que comprende relatos algo tediosos del reparto de la tierra entre las tribus. Quizá lo más interesante sea la historia del altar que las tribus de Transjordania erigieron junto al Jordán de regreso a sus tierras. El propósito del altar fue mal interpretado por las tribus de Cisjordania (las de Canaán). Gracias a una rápida explicación con la que se aclaró que se trataba de un testimonio de unidad y no una señal de división, se evitó una grave ruptura entre las tribus de ambas márgenes del río (22.21-29).

Alcance de la victoria. Una lectura ligera de Josué, sin considerar algunas de las afirmaciones incidentales ni la información del libro de Jueces, puede sugerir que la victoria de los israelitas sobre los cananeos fue rápida y completa. Varias afirmaciones podrían alentar esa conclusión: «Hirió, pues, Josué toda la región» (10.40); «Tomó, pues, Josué toda aquella tierra» (11.16); «Y mataron a espada todo cuanto en ella tenía vida, destruyéndolo por completo, sin quedar nada que respirase» (v. 11); «No hubo ciudad que hiciese paz con los hijos de Israel, salvo los heveos que moraban en Gabaón; todo lo tomaron en guerra» (v. 19).

No obstante, el libro mismo señala que quedaba «aún mucha tierra por poseer» y expone los detalles (13.1-7).[4] Se había conquistado el territorio filisteo y parte del territorio del norte de Palestina. Pero buena parte permanecía sin conquistar, en particular los enclaves cananeos, con altares cananeos y lugares altos que luego harían caer a los israelitas en el lazo del pecado.

JOSUE, EL HOMBRE

El personaje central del libro es Josué[5] ben Nun, un israelita de la tribu de José (la media tribu de Efraín), que nació en Egipto y era joven en la época del Exodo (Ex. 33.11). Se llamaba «Oseas» («salvación»; cf. Nm. 13.8), pero Moisés lo llamó «Josué» («Yahvéh es salvación»; v. 16).[6] Josué fue elegido por Moisés para ser su servidor —probablemente su asistente personal» y estaba presente en el monte cuando Moisés recibió la ley (Ex. 24.13ss.). Asimismo custodiaba el tabernáculo de reunión cuando Moisés se encontraba con Yahvéh (33.11).

Josué encabezó un destacamento de israelitas que debía repeler un ataque amalecita en Refidim en el desierto de Sinaí (17.9). Más tarde fue uno de los doce espías enviados a Canaán (Nm. 13.8) y con Caleb entregó el informe de la minoría que animaba al pueblo a entrar y tomar posesión de la tierra. Como resultado se les permitió a el y a Caleb entrar a Canaán (14.30). Por último, Yahvéh lo comisionó para asumir el liderazgo cuando Moisés muriese (Dt. 31.14s., 23). Expertos militares han evaluado como excelente la estrategia que adoptó (establecer una base en Gilgal y así dividir el territorio en dos, para tomar primero el sur y luego el norte). Pero se perdería de vista el argumento bíblico si se atribuyese la conquista simplemente a la superioridad de genio militar. Yahvéh peleó las batallas (cf. Jos. 5.14s.) y dio la victoria a los israelitas. Josué era su siervo.

Pero Josué era un siervo que había experimentado la liberación de Egipto, el otorgamiento de la ley en Sinaí, los terribles sufrimientos y frustraciones del desierto, y la tremenda fe de Moisés. Sería completamente incongruente con toda la trama de la historia suponer, como lo hicieron algunos estudiosos de generaciones pasadas, que se entrelazaron en esta historia diversas hebras de distintas historias que incluían la inmigración gradual de hebreos a Canaán a lo largo de dos o tres siglos y que sólo entonces se vinculó a Josué como héroe.

---

4. Según una serie de estudiosos, existe una clara contradicción en los diferentes relatos de la conquista. Pero J. Bright sostiene: «No existe, pues, ninguna contradicción esencial entre las diferentes narraciones de la conquista. Los capítulos 1-12 esquematizan la historia en tres fases; no declaran que no quedaba nada por hacer»; *IB* 2, p. 547. Ver también W.F. Albright, «The Israelite Conquest of Canaan en the Light of Archaeology», *BASOR* 74, 1939, pp. 11-23; y G.E. Wright, «The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1», *JNES* 5, 1946, pp. 105-114.

5. El título del libro probablemente resulta de este hecho, aunque no implica que él lo hubiera escrito. El libro no da tal idea y muy pocos eruditos hoy aceptan esta antigua tradición judía.

6. La forma griega es Iēsous, «Jesús».

COMPOSICION Y AUTENTICIDAD

En el siglo XIX la mayoría de los estudiosos estaba convencida de que las mismas fuentes que se habían descubierto con relación al Pentateuco podían rastrearse en Josué (ver p. 191, más arriba). Los capítulos 1-12 habrían sido compuestos casi íntegramente por JE y D, y los capítulos 13-24 habrían sido casi completamente obra de P. Según esta teoría, los primeros doce capítulos comprenden relatos etiológicos, historias desarrolladas en tiempos más antiguos para explicar ciertos hechos o responder preguntas tales como «¿de dónde provienen los israelitas?» o «¿por qué son sirvientes los gabaonitas (leñadores y aguadores)?» (9.27).

Como se mencionó anteriormente (p. 178, nota 7), M. Noth rechazó la teoría anterior e insistió, después de estudios críticos, en que Deuteronomio tenía más cosas en común con Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes que con los elementos J, E y P de los libros anteriores. Al material más antiguo compilado por el historiador deuteronómico de los capítulos 1-12 se añadió más tarde material, tal como listas de ciudades y descripciones de límites, cuyas fechas están en discusión. J. Bright tiende a ubicar estas adiciones en el tiempo de la monarquía, el siglo X a.C.[7] Poco después se anexó otra adición deuteronómica (caps. 13-21),[8] y posteriormente se realizaron otras adiciones.[9]

Autenticidad. Parte del material de Josué tiene naturaleza de testimonio presencial, en particular, los capítulos 5-7. Además, una buena cantidad de detalles de los capítulos posteriores sugiere que aquellos relatos eran contemporáneos de Josué o no muy posteriores.[10] Sin embargo, algunas glosas, como la frase «hasta hoy», sugieren claramente un momento posterior al hecho mismo (aunque no demasiado). Por tanto, es probable que la obra constara de material (oral y escrito) del tiempo de Josué, en el que se introdujeron algunos retoques y cierto material evidentemente posterior.[11] A menos que se asigne al historiador deuteronómico una fecha bastante

7. *IB* 2, p. 545.

8. Bright comenta «Sin duda por obra de la misma mano»; *Idem.*

9. E.M. Good señala: «...parece justificado dudar que los documentos del Pentateuco se extiendan hasta Josué ... En su forma actual Josué es profundamente deuteronómico»; «Joshua, Book of», *IDB* 2, p. 990.

10. Por ejemplo: (1) la ciudad fenicia más importante era Sidón (13.4ss.; 19.28), pero después fue Tiro; (2) Rahab aún vivía (6.25); (3) el santuario aún no se había establecido en un lugar permanente (9.27); (4) los gabaonitas aún eran sirvientes en el santuario (v. 27; cf. 2 S. 21.1-6); (5) los jebuseos aún ocupaban Jerusalén (15.8; 2 S. 5.6ss.); (6) los cananeos aún permanecían en Gezer (16.10; cf. 1 R. 9.16) y (7) se emplean nombres geográficos antiguos que deben interpretarse (15.9ss.).

11. El material posterior comprende: (1) la muerte de Josué (24.29-32); (2) la reubicación de Dan (19.40; cf. Jue. 18.27ss.); (3) la referencia a «los montes de Judá» y «de Israel» (11.21), que presupondría la división del reino luego de la muerte de Salomón; (4) los pasajes que resumen la vida de Josué (4.14) y la historia israelita posterior (10.14); (5) la referencia al libro

antigua —en tiempos de la monarquía o antes—, la «teoría deuteronómica» no ofrece una explicación de estos rasgos.

Además de una considerable cantidad de material de Josué que se remontaría a los hechos referidos, existen importantes evidencias arqueológicas que han de tomarse en cuenta. Una serie de ciudades cananeas importantes fueron destruidas en el siglo XIII, lo cual sugiere una invasión del territorio. Las excavaciones realizadas en sitios tan distantes como Beitin (Bet-el) y Tell el-Duweir (Laquis), Tell el-Ḥeṣi (Eglon?), Tell Beit Mirsim (Debir) y Tell el-Qedah (Hazor) indican que esta invasión fue vasta y que dejó consecuencias en el sur, centro y norte del país. La magnitud de los daños, que dejaron gruesas capas de cenizas y, en algunos casos, destrucción casi completa, indica que la guerra desatada fue grave. Como resultado, algunos eruditos modernos han manifestado su confianza en la historicidad de las porciones pertinentes de Josué.

En vista de esta evidencia, la autenticidad del libro sería mucho más sólida de lo que admitirían las teorías de la escuela wellhauseniana (que sostiene que el Hexateuco es el producto de fuentes de los siglos VIII y VII junto con un editor postexílico) o de Noth (que plantea que la historia deuteronómica es el producto del historiador del siglo VII que usó fuentes anteriores, revisadas por un editor postexílico). Eruditos norteamericanos, como W.F. Albright, G.E. Wright y Bright, coinciden en esto.[12]

Quedan aún muchos problemas por resolver (para parafrasear el v. 13.1). Las conclusiones de J. Garstang después de las excavaciones que realizó entre 1929-1936,[13] en las que sostenía que Jericó presentaba evidencias de conquistas como las descritas en Josué y que databan de los siglos XV y XIV, han sido seriamente desafiadas por las excavaciones de K.M. Kenyon.[14] De hecho, ella no halló ninguna evidencia de que Jericó haya sido ocupada, mucho menos destruida, en la época de la invasión de Josué. Las excavaciones realizadas en et-Tell (Hai) por J. Marquet-Krause indican que la ciudad fue destruida en *ca.* 2200 y que nunca fue reconstruida.[15] Por otra parte, existen problemas literarios y textuales en Josué y en su relación con otros escritos del Antiguo Testamento que aún no han sido resueltos.

Quizá el problema más serio surja de numerosos indicios de que ciertos pueblos

de Jaser (10.13; cf. 2 S. 1.18); (6) la referencia a Jair (13.30; ver Jue. 10.3-5); y (7) la expansión del territorio de Caleb (15.13-19; ver Jue. 1.8-15).

12. Albright, «Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine», *BASOR* 58, 1935, pp. 10-18; *BASOR* 74, 1939, pp. 11-23; *Arqueología de Palestina*, pp. 233-234; Wright, «Epic of Conquest», *BA* 3, 1940, pp. 25-40; *JNES* 5, 1946, pp. 105-114; Bright, *IB* 2, pp. 546s.

13. «The Walls of Jericho», *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1931, pp. 192-194.

14. *Desenterrando a Jericó*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

15. *Les fouilles de 'Ay (et-Tell) 1933-1935*, 2 vols., Bibliothèque Archéologique et Historique 40, 1949; la nota de Albright en *BASOR* 118, 1950, p. 31, corrige la fecha propuesta por Marquet-Krause (2000). Sobre cuatro explicaciones propuestas a partir del relato de la conquista de Hai, ver H.J. Blair, «Josué», *NCB*, p. 189.

hebreos (no se sabe si se trataba de «israelitas» o algunas tribus israelitas específicas) se introdujeron en Canaán antes y después de la época de la invasión de Josué.[16] Se ha llegado a dudar si en realidad hubo una invasión a Canaán, guiada por Josué, en los días inmediatamente posteriores a Moisés. Según algunos eruditos,[17] no sucedió nada que pudiera llamarse una «conquista de Canaán». Algunos pueblos hebreos —quizá puedan corresponder en parte a los «ḫabiru» de las cartas de Amarna (ver p. 204)— ingresaron en Canaán en un período que se extendió desde Abraham hasta la monarquía.[18] Las distintas variantes de esta teoría reconocen poco material de valor histórico en Josué.[19] Otros eruditos concluyen que hubo dos invasiones a Canaán, y quizá hasta dos emigraciones de Egipto, si bien esto es poco probable. La primera invasión habría ocurrido en la era de Amarna (siglo XV), y una vez más los hebreos debían de ser identificados con los ḫabiru de las cartas de Amarna. Este éxodo se relacionaría con Moisés. La segunda invasión de Canaán habría sido liderada por Josué en el siglo XIII, cuando las tribus israelitas ya se encontraban en el territorio.[20]

Las evidencias arqueológicas no ofrecen bases para justificar una invasión en el siglo XV, ni concuerda la semblanza de los ḫabiru que se desprende de las diferentes referencias en la literatura del antiguo Cercano Oriente con la semblanza bíblica de los invasores israelitas. Es más, en todo el abanico de material bíblico, desde Moisés hasta Malaquías, no se menciona más que un éxodo de Egipto, en el que participaron las doce tribus, y sólo una entrada en Canaán. Este es el panorama presentado en Josué, y las evidencias arqueológicas, al parecer, lo confirman.

Una explicación alternativa se ofrece en la teoría de G.E. Mendenhall, quien propone que la existencia histórica de Israel en Canaán halló sus raíces en una rebelión de nómades que ya habitaban aquel territorio o en las cercanías, quienes derribaron el poder opresivo urbano de los señores cananeos.[21] Esta teoría ha sido desarrollada a partir de un enfoque sociológico y combinada con una interpretación marxista basada en la lucha de clases en un abultado estudio realizado por N.K. Gottwald.[22] Aunque de ningún modo estas teorías pueden anular el papel histórico del éxodo de Egipto y la conquista de Canaán, pueden ayudar, en cambio, a recordar que la formación de las tribus de Israel y su asentamiento en Canaán quizá hayan presentado cierta complejidad que aún no se ha comprendido cabalmente.

16. Ver H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, pp. 1-56.
17. Ver M. Noth, *Historia de Israel*, pp. 63-89.
18. Ver Rowley, *From Joseph to Joshua*, pp. 109-163.
19. Ver Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, pp. 39s.
20. Ver una excelente reseña de la teoría sobre las dos invasiones de Canaán, en Rowley, *From Joseph to Joshua*.
21. G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation: the Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore, 1973.
22. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E*, Maryknoll, Nueva York, 1979.

PANORAMA HISTORICO

En el estudio de todo libro de la Biblia, pero en especial de uno como Josué, que ofrece un relato de la entrada de los israelitas en la tierra que habitarían durante varios siglos sucesivos, el conocimiento del contexto histórico es fundamental. Pero Josué presenta un problema inicial: la fecha de la entrada en Canaán.

La fecha de la invasión de Josué. Como se ha señalado en el capítulo 9, los datos bíblicos, si se interpretan correctamente, conducen a dos fechas diferentes para el Exodo. Por un lado, de acuerdo con 1 Reyes 6.1, cuatrocientos ochenta años después que el pueblo de Israel salió de Egipto, Salomón comenzó la edificación del templo. Dado que esto ocurrió en el cuarto año de su reinado (probablemente en el 967), la fecha del Exodo sería el año 1446. Por otro lado, los esclavos hebreos construyeron las ciudades de almacenaje Pitón y Ramesés (Ex. 1.11); como el nombre Ramesés (o Ramsés o Raamses) no se ha encontrado antes de Ramsés I y las operaciones de construcción en el delta oriental no se desarrollaron en ninguna magnitud antes de Seti I (1305-1290) y Ramsés II (*ca.* 1290-1224), la fecha del Exodo sería *ca.* 1290.[23]

El relato de la interacción entre Moisés y el faraón (Ex. 7-12) sugiere de manera elocuente que la residencia del faraón no estaba muy alejada de los hebreos, en otras palabras, de la región del delta. En el siglo XV, los faraones residían en Tebas en el alto Egipto, a unos ochocientos kilómetros hacia el sur. Esta razón, sumada a la evidencia arqueológica de las ciudades cananeas destruidas en el siglo XIII, así como la evidencia del tiempo de la ocupación edomita y moabita de las regiones de Transjordania,[24] junto con otros factores,[25] tiende a corroborar al siglo XIII como fecha acertada. La invasión de Canaán, pues, habría acontecido en *ca.* 1250.

Panorama internacional. La poderosa decimoctava dinastía había acabado en Egipto. Con base en Tebas, no obstante, había dominado Palestina y Siria y emprendido campañas al Eufrates. Sin embargo, había sido debilitada por la rebelión de Amenofis IV (Ahenatón; 1369-1352) contra el sistema sacerdotal de Amón y el

23. Este análisis es una simplificación. En realidad existen más datos bíblicos —La cantidad de generaciones entre determinadas personas, cifras relacionadas con los años y las generaciones transcurridas entre ciertas personas o acontecimientos—, algunos de los cuales justifican una fecha anterior y otros una posterior. Ver *NCB*, pp. 183s.
24. Ver N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, pp. 153-160.
25. P.ej., en el siglo XV, según las cartas de Amarna, Palestina se encontraba bajo la hegemonía egipcia y habría sido muy improbable que aconteciera una invasión considerable sin una intervención por parte de Egipto. Pero debe admitirse que las cartas de Amarna pueden interpretarse de forma tal que tiendan a favorecer la fecha del siglo XV para la invasión. También como corroboración de la teoría del siglo XIII, Israel se menciona por primera vez en la estela de Meneftá (*ca.* 1224-1211), pero esta evidencia también es ambivalente.

desplazamiento de la capital a Ahetatón (el-Amarna).[26] La dinastía nunca se recuperó plenamente. Acabó con un derrocamiento militar a fines del siglo. En los inicios de la dinastía decimonovena, Seti I comenzó la construcción de la capital en Avaris (Tanis) o en Qanṭîr a treinta kilómetros al sur, en el delta oriental; Ramsés II reanudó la obra en gran escala. El dominio egipcio de Palestina había comenzado a ceder en la época de Amarna tal como queda reflejado en las cartas de Amarna. Ramsés II intentó contener el avance de los hititas que invadían Siria desde el norte, pero después de un período de hostilidades que rayó en lo trágico, firmó un tratado con Hattusilis III (*ca.* 1275-1250),[27] confirmado mediante una alianza matrimonial entre la hija de Hattusilis y Ramsés; el río Orontes pasó a ser el límite de la influencia de Egipto.[28] Ambos imperios, egipcio e hitita, se vieron debilitados por el prolongado conflicto. La capital hitita fue destruida y el imperio hitita cayó a manos de los «pueblos del mar» *ca.* 1200. Egipto nunca volvió a ejercer tanto poder en Palestina; la decimonovena dinastía llegó a su ocaso en *ca.* 1197. El imperio asirio no surgió hasta *ca.* 1100. Así, Palestina se encontraba en el centro de un «vacío de poder», circunstancia muy favorable para una nación joven.

Las cartas de Amarna y los ḫabiru. El descubrimiento en el-Amarna, en 1887, de la correspondencia diplomática de Amenhotep III y Amenhotep IV con sus aliados y vasallos de las regiones más cercanas de Asia[29] ofrece una serie de datos relacionados con Palestina en *ca.* 1400-1350.

Varias de las cartas fueron escritas por reyes de las ciudades-estado de Palestina y Siria, solicitando desesperadamente ayuda para repeler a los invasores que saqueaban los territorios del rey egipcio y advirtiendo que, a menos que se enviara asistencia con celeridad, éste perdería sus territorios. Algunos estudiosos que sitúan el Exodo

26. Popularmente llamada «Tell el-Amarna» (aunque no haya ningún tell). Aproximadamente 348 cartas formaban parte de la correspondencia diplomática de Amenofis III y Amenofis IV (Ahenatón) con los reyes vasallos en Palestina y Siria y otros: trece con Kadasman-enlil y Burnaburias de Babilonia, dos de Assur-uballit de Asiria, trece con Tusratta de Mitani, ocho con el rey de Alasia (¿Chipre?), una con el hitita Suppiluliuma, una con Zita, probablemente hermano de Suppiluliuma. Ver E.F. Campbell, Jr., «The Amarna Letters and the Amarna Period», *BA* 23, 1960, pp. 2-22, reimp. en *The Biblical Archaeologist Reader* 3, pp. 54-75.

27. Muwatallis (*ca.* 1306-1282) lideró la campaña hitita y la batalla se ubica en el quinto año de Ramsés, *ca.* 1286. Al parecer, Ramsés emprendió la retirada, y el conflicto se prolongó durante aproximadamente una década. Hattusilis, hermano de Muwatallis, había tomado el poder desplazando al hijo de Muwatallis. Se han hallado copias del tratado en Egipto y en la capital hitita, Boghazköy. La última parte del reinado de Ramsés II fue un tiempo de paz y gran actividad edilicia en Egipto.

28. S.H. Langdon, «Letter of Ramesses II to a King of *Mirâ*», *Journal of Egyptian Archaeology* 6, 1919, pp. 179ss.; J.H. Breasted, *The Battle of Kadesh*, Chicago, 1903; *ANET*, p. 319.

29. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 vols., Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, 1907-1915; S.A.B. Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets*, 2 vols., Toronto, 1939. Selecciones en *ANET*, pp. 482-490, que incluyen la correspondencia con los hititas, Mitani, Asiria, ciudades-estado en Palestina y Fenicia, y Babilonia.

en el año 1446 y la invasión de Canaán en 1400 han sugerido que la correspondencia de Amarna quizá refleje la situación resultante de la invasión. Hay quienes sostienen que el nombre Josué aparece en estas cartas.[30]

En las cartas de Amarna con frecuencia se menciona a un pueblo o una clase conocida por la palabra sumeria SA.GAZ y en acadio *ḫa-bi-ru*, y se piensa que ambos nombres se refieren al mismo pueblo.[31] Como *'pr* aparece tanto en egipcio como en ugarítico, y además como en acadio puede pronunciarse *ḫa-pí-ru*, la palabra se adapta a nuestro idioma en forma indistinta como «ḫabiru» o «ḫapiru». La mención más antigua de los SA.GAZ o ḫabiru aparece en un texto de la tercera dinastía de Ur (*ca.* 2050); si los *'pr* y los ḫabiru son los mismos —lo cual no está comprobado fehacientemente— existen referencias a los ḫabiru en textos asirios, babilónicos, ugaríticos, egipcios e hititas, a lo largo de los siguientes setecientos u ochocientos años.

La identificación de los habiru con los hebreos es tentadora; varios eruditos la han adoptado. Sin embargo, es imposible interpretar la mayoría de las referencias a los habiru de modo que se apliquen también a los hebreos. Es más, los habiru se describen como guerreros, mercenarios, merodeadores que viajaban en caravana por todo el antiguo Cercano Oriente, caracterización que no coincide con la presentación bíblica de los hebreos. Si el Exodo tuvo lugar en 1446, entonces en el tiempo en que los hebreos se encontraban en el desierto de Sinaí, Amenhotep II (1438-1412) informaba de la captura de ochenta y nueve mil seiscientos prisioneros, incluidos tres mil 'apiru,[32] de su campaña en Siria y Palestina. Si ocurrió en 1290, los hebreos aún eran esclavos en Egipto en tiempos de Amenhotep. En ninguno de los dos casos cabe una clara identificación.

El problema de los habiru no puede resolverse aquí.[33] Lo importante es aclarar que la identificación de los habiru con los hebreos no es sencilla.[34]

Ḥerem o matar en el nombre de Yahvéh. Cuando los israelitas capturaron Jericó, incendiaron la ciudad con todos sus habitantes, salvo Rahab y su familia (Jos. 6.24s.). Hicieron lo mismo en Hai (8.24-29) y en los demás lugares. El término que expresa

30. *Yašuya* aparece sólo una vez, en la tablilla EA 256:18; Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets* 2, p. 664. En la misma tablilla aparecen también *Ayab* (Job) y *Benenima* (¿Benjamín?), pero no hay fundamento para pensar que éstos correspondan a los personajes bíblicos. En la tablilla EA 256 se hace referencia a una rebelión, pero no llega a ser una conquista por un poder extranjero.

31. Oriental Institute, *The Assyrian Dictionary* 6, Chicago, 1956, pp. 48s., cita su uso y las variantes ortográficas.

32. *ANET*, p. 247.

33. Los asiriólogos reunidos en un congreso mundial en París en 1953 para discutir el problema en profundidad arribaron a conclusiones diversas. Ver M. Greenberg, *The Ḫab/piru*, American Oriental Series 39, New Haven, 1955; J. Bottéro, *Le Problème des Ḫabiru à la 4ième rencontre assyriologique internationale*, Cahiers de la Société asiatique 12, 1954.

34. Lecturas adicionales sobre el tema: G.L. Archer, Jr., *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, Chicago, 1981, pp. 294-300; Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 73-91; A. Haldar, «Habiru, Hapiru», *IDB* 2, p. 506; T.O. Lambdin, «Tell el-Amarna», *IDB* 4, pp. 529-533.

esta destrucción total es *ḥerem*, «consagración», y el verbo se traduce «destruir por completo» (RV; cf. 6.17 BJ: «consagrada como anatema a Yahvéh»).

Aunque la presentación bíblica del tema se expresara de forma tal que dicha «consagración» se habría realizado porque los israelitas consideraban que el Señor la deseaba (si bien nunca se la pidió), la idea seguiría siendo algo repulsiva. Pero se afirma en varias oportunidades que Josué actuó «como Jehová Dios de Israel se lo había mandado» o «como Moisés siervo de Jehová lo había mandado» (10.40; 11.12).

Sugerir que Dios hubiese ordenado a alguien que matase a otro, o que hubiera mandado el exterminio de todo ser vivo de una ciudad, resulta tan detestable que algunos han propuesto que el Dios (o «Jehová») del Antiguo Testamento no es el mismo que el Padre de Jesucristo. Sin duda, esto se contradice con las enseñanzas de Cristo y los apóstoles, que claramente identifican a su Dios con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, y el Dios que se reveló a Moisés y a los profetas.

Una respuesta parcial al problema es que este tipo de «consagración» religiosa formaba parte de la cultura religiosa de aquel tiempo. Consagrar personas, objetos y prisioneros a sus dioses era una práctica común entre muchos pueblos del Cercano Oriente antiguo. Naturalmente, por el solo hecho de ser una práctica acostumbrada no significa que esté bien, pero saber esto sirve para comprender por qué los israelitas no la consideraban inmoral. La revelación de Dios, como se ha mencionado, es progresiva. El toma a su pueblo a donde se encuentra y lo conduce paso a paso hasta que, al fin, estará donde él mismo se encuentra. En esta etapa, los israelitas no estaban preparados para las enseñanzas del Sermón del Monte («amad a vuestros enemigos»). De lo contrario, Dios se las habría revelado.

Pero ésta no es la única respuesta. La posición bíblica con respecto a los cananeos no es simplemente: «¡Extermínenlos!». Existe una razón detrás de la orden, que se comprenderá mejor luego de considerar la cultura y la religión cananeas. Para Yahvéh, los cananeos eran pecadores en grado sumo, que no sólo cometían abominaciones sino además intentaban seducir a los israelitas para que se unan a ellos en su actividad «religiosa». Por el hallazgo de documentos ugaríticos en Ras Shamra, Siria, se ha obtenido información detallada sobre las prácticas religiosas cananeas. La prostitución religiosa, el sacrificio de infantes y otros rasgos de esa religión motivaron a Albright en una conferencia a caracterizarla como probablemente la religión más depravada que el hombre haya conocido.[35]

Como se hacía recordar a los israelitas en muchas oportunidades, Yahvéh es un Dios santo. No puede tolerar tales prácticas abominables, en especial, en nombre del servicio a una deidad. Los cananeos debían ser castigados. Por otra parte, debía preservarse la pureza de la religión israelita y la sensual atracción de la religión

35. En *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 152, es más cauteloso: «No estamos en condiciones de afirmar que los semitas noroccidentales eran más 'depravados' (desde el punto de vista yahvista) que los egipcios, los mesopotámicos y los hititas, pero es un hecho cierto que el sacrificio humano se prolongó mucho más en el tiempo entre los cananeos y sus congéneres que en Egipto o Mesopotamia. La situación es similar en relación con los abusos sexuales al servicio de la religión, pues tanto en Egipto como en Mesopotamia —en términos generales— al parecer se elevaron los valores mucho antes que en Canaán.»

cananea resultaría una seria amenaza a la estricta ética yahvista (como en Baal-peor). Un cirujano no duda en amputar un brazo o una pierna, o hasta extirpar un órgano vital, cuando corre peligro la vida. La vida espiritual de Israel —y del mundo que Yahvéh se proponía bendecir por medio de Israel— corría peligro, y por tanto Yahvéh ordenó la cirujía.

Debe admitirse que ésta es sólo una interpretación humana y una tentativa de justificar una postura bíblica difícil. Pero existe además el veredicto de la historia. Los israelitas, hartos de las matanzas o bien seducidos por la sensualidad de los ritos religiosos, abandonaron el exterminio de los cananeos. Las prácticas religiosas cananeas comenzaron a penetrar gradualmente en la religión israelita, como se observará en los profetas, con la consecuencia del terrible castigo de Yahvéh: opresión extranjera, invasión, destrucción de ciudades israelitas y, por último, la destrucción de Jerusalén y el exilio.

En suma, Yahvéh no ordenó a los israelitas el exterminio de todos los gentiles, sino sólo de los cananeos. Esta táctica no era permanente, sino que se aplicaba sólo a la situación inmediata, cuando los israelitas ocuparon la tierra que Dios había prometido a sus padres. Más tarde, las enseñanzas de los profetas, como Amós, Miqueas e Isaías, se presentarían a Israel como la palabra de Yahvéh. Aún después Jesucristo proclamaría que había venido a cumplir la ley y los profetas. La «consagración» de los cananeos debe considerarse a la luz de todos estos factores.

¿Acaso hizo Josué que se detuviera el sol? Josué 10.12s. dice:

> Entonces Josué habló a Jehová el día en que Jehová entregó al amorreo delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de los israelitas:
> Sol detente en Gabaón;
> Y tú, luna, en el valle de Ajalón.
> Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está escrito esto en el libro de Jaser? Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero.

Si se lo interpreta al pie de la letra, este pasaje indicaría que el sol y la luna detuvieron su movimiento por el cielo durante aproximadamente un día entero. Un milagro de esta naturaleza se ve reflejado en el folclore de todo el mundo, en leyendas de un día en el que el sol no se puso. Sin embargo, el interrogante es si la Biblia se refiere al suceso de un día como tal.

Es importante tener presente que la creencia en la posibilidad de los milagros, por un lado, y la interpretación de un pasaje de las Escrituras que puede o no referirse a un milagro, por el otro, son asuntos absolutamente distintos. No se plantea aquí ninguna duda sobre la capacidad de Dios de obrar milagros. El tema en discusión es si este pasaje efectivamente dice que el sol detuvo su movimiento.

El pasaje en cuestión es poesía, o al menos incorpora algunas líneas de poesía. En poesía, los significados literales a menudo se reemplazan por figuras retóricas. Además, la traducción no es precisa. El verbo que se traduce «detenerse» significa tanto «permanecer inmóvil» como «estar calmo, sosegado, reposado». Por tanto, es discutible si Josué ordenó al sol «quedarse quieto» o «estar en quietud» (no emitir

el tremendo calor). Las palabras siguientes del v. 13 («Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero») al parecer favorecen el significado de «permanecer quieto».[36]

En segundo término, se hace referencia al «libro de Jaser». Pero de qué se trataba, quién lo escribió y aun cuánto del pasaje de Josué se toma de allí, son interrogantes sin respuestas. Si esta alusión se refiere a las palabras que siguen en el pasaje, entonces el respaldo de la interpretación «permanecer quieto» debe atribuirse al libro de Jaser.

Quizá más importante sea aplicar el principio según el cual la Biblia establece una relación moral entre la naturaleza del milagro y el propósito por el que se efectuó. Por tanto, Dios no «obra un milagro» arbitrariamente; siempre tiene un propósito, ya sea liberar a los israelitas, proveerles el sustento de alimento y agua, sanarlos de las mordeduras de serpientes o liberarlos de sus enemigos. Por lo general, existe una relación entre la «magnitud» del milagro y su propósito. Habría sido necesario un milagro de proporciones cósmicas para detener la rotación de la tierra por veinticuatro horas. ¿Acaso se requería tal esfuerzo para darle la victoria a Josué?

No todos los eruditos coinciden en sus conclusiones. Algunos desechan todo el relato por considerarlo importado de una fuente pagana. Aquellos que creen que en efecto ocurrió un milagro lo interpretan de diferentes maneras. Algunos creen que Josué estaba pidiendo alivio del calor del sol; otros, que una alteración del poder refractario de la atmósfera desvió los rayos del sol y de la luna, de manera que el sol y la luna aparecían como detenidos. Cualquiera sea lo que hubiere sucedido —y algo debe haber sucedido— la fe de los israelitas se vio fortalecida por aquel hecho.

CONCEPTOS TEOLOGICOS EN JOSUE

El Dios que guarda la promesa. Siglos antes, Yahvéh había hecho un pacto con Abraham de darles la tierra de Canaán a sus descendientes. Esta promesa había sido repetida a Isaac y Jacob, renovada a Moisés, reiterada a los israelitas en el desierto y, nuevamente, cuando Josué fue encomendado para guiarlos en el paso del Jordán. Yahvéh peleó del lado de Israel y le dio la victoria. Cuando finalmente Josué comenzó a describir los límites de las tierras de cada tribu, había llegado el cumplimiento —en parte— de la promesa de Yahvéh. Una cantidad considerable de tierras permanecía sin ser conquistada, pero Yahvéh prometió expulsar a los habitantes de esas tierras delante del pueblo de Israel (13.2-6a). En cuanto a la tierra que ya habían tomado dijo: «Reparte, pues, ahora esta tierra en heredad».

El concepto de promesa y cumplimiento ocupa un lugar central en la historia de

36. Si bien es imposible determinar la posición exacta de Josué y sus tropas, el versículo indica que el sol estaba en el este y la luna en el oeste. Esto sugeriría que se trataba del momento inmediatamente anterior o posterior a la salida del sol, cuando la luna se desvanece. Josué había caminado toda la noche (v. 9) y quizá no pedía más luz sino más oscuridad. Blair (*NCB*, p. 192) adopta esta interpretación y sugiere que el verbo que se traduce «ponerse» aquí significa «salir», aunque esto sería contrario al uso que comúnmente se le da con referencia al sol; por lo general se refiere a la puesta del sol.

la fe de Israel. La historia de la forma en que Yahvéh liberó a los israelitas de la esclavitud egipcia, los sostuvo en el desierto y les entregó Canaán se evoca en muchas oportunidades en las que los profetas llaman al pueblo a volver a su Dios.

La idea de pacto. El concepto de la relación entre Yahvéh e Israel en términos de un pacto se ha presentado ya en capítulos anteriores. En Josué el concepto se presenta relacionado principalmente con la conquista de la tierra: «De esta manera dio Jehová a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus padres» (21.43); «No faltó palabra de todas las buenas promesas que Jehová había hecho a la casa de Israel; todo se cumplió» (v. 45).[37]

En todo el Antiguo Testamento, la tierra es un elemento fundamental del pacto. Los israelitas habían de obedecer las palabras de Yahvéh para que sus días fuesen largos en la tierra y para que hubiese prosperidad en la tierra. Cuando la idolatría y la apostasía se transformaron en problemas serios, los profetas declararon que, a menos que el pueblo se arrepintiese, sería expulsado de la tierra. Luego, fue dada palabra por medio de los profetas según la cual, por su promesa, Yahvéh haría regresar a un remanente, para restablecer a su pueblo en la tierra. Durante el exilio, esta promesa de restauración fue la base de la esperanza.

Asimismo, el *ḥerem* (p. 205s.) debe tomarse dentro del contexto de la relación de pacto. Yahvéh actuaba a favor de Israel y contra los enemigos de Israel debido al pacto con sus padres. De hecho, por esta razón la idea de destrucción total se vuelve comprensible dentro de la religión bíblica, ya que el propósito último del pacto es ofrecer a todas las naciones de la tierra el conocimiento de Yahvéh y las bendiciones del pacto. Debía eliminarse toda cosa o persona que impidiera el desarrollo de este propósito de redención. Aunque éste puede parecer un veredicto severo, la alternativa es el odio y la hostilidad que imperan entre los pueblos que no han llegado a conocer la obra redentora de Dios.

El logro del reposo. Uno de los conceptos de Josué se ha expresado más a menudo en los himnos que en las conclusiones de los estudios de las Escrituras: al llegar a Canaán el pueblo logró el descanso de las privaciones del desierto y de los rigores de la conquista (p. ej., 1.13; 11.23). Israel viviría como la nación de Dios, testigo a otras naciones, una vez que se estableciera en Canaán. El fracaso de Israel se debió a la falta de aplicación de las verdades religiosas a los problemas cotidianos. Los profetas del siglo VIII denunciarían severamente esta situación.

No obstante, hay reposo para el pueblo de Dios. Esta verdad básica se transforma en una profunda doctrina de esperanza y bendición futuras (p. ej., 2 S. 7.1), ya que el cielo es el lugar del descanso final de los rigores de la peregrinación por la tierra. El autor de Hebreos habla del «reposo del pueblo de Dios» y recurre a las imágenes de la experiencia del desierto y de la tierra de Canaán (He. 3.7-4.10).

37. Un interesante resumen del papel de la tierra en la fe de Israel se ofrece en W. Brueggemann, *The Land*, Filadelfia, 1977.

16

JUECES

Al final de Josué, las tribus de Israel estaban en la tierra que Yahvéh había prometido a los patriarcas. Habían sometido a algunos de los enemigos, pero no a todos. Finalmente se convertirían en una nación gobernada por un rey, pero deberían pasar doscientos años o más. El intervalo, durante el cual las tribus comenzaron a aprender a convivir y a enfrentar los problemas de vivir con las ciudades cananeas en su medio y las naciones hostiles en las fronteras, se llamó «el período de los jueces». La historia se relata en el libro de Jueces.

Después de una sección introductoria (Jue. 1) que presenta un resumen escueto de la conquista de Canaán y señala las partes que aún restaban conquistar,[1] la historia se reanuda donde se interrumpió en Josué:

> Porque ya Josué había despedido al pueblo, y los hijos de Israel se habían ido cada uno a su heredad para poseerla. Y el pueblo había servido a Jehová todo el tiempo de Josué, y todo el tiempo de los ancianos que sobrevivieron a Josué, los cuales habían visto todas las grandes obras de Jehová, que él había hecho por Israel ... Y toda aquella generación también fue reunida a sus padres. Y se levantó después de ellos otra generación que no conocía a Jehová, ni la obra que él había hecho por Israel. Después los hijos de Israel ... Dejaron a Jehová el Dios de sus padres ... y se fueron tras otros dioses, los dioses de los pueblos que estaban en sus alrededores ... (2.6, 12)

El problema central se pone de manifiesto inmediatamente: los israelitas abandonan a Yahvéh y se vuelven a los dioses de Canaán.

CONCEPTO CENTRAL

Si se acepta o no la definición de la llamada «historia deuteronómica» carece aquí de importancia. Lo importante es notar que un concepto determinado de historia estaba en desarrollo en el Antiguo Testamento. Según este concepto, todo lo que sucedía a Israel estaba interrelacionado y específicamente relacionado con los

1. Sobre los problemas que surgen de las aparentes diferencias entre Josué y Jueces, ver G.E. Wright, *JNES* 5, 1946, pp. 105-114; H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, pp. 100-104; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*.

hechos de Yahvéh. Esta visión de la historia se despliega claramente en el libro de Jueces.

Yahvéh prueba a Israel. Las palabras de 2.6-12 ofrecen un trasfondo para el libro. Restan algunos detalles, como por qué se dejaron los enclaves cananeos, la parte que tocaba a las naciones vecinas en las relaciones de Yahvéh con Israel y el concepto de «juez» que aparece de tanto en tanto.

La razón por la cual se dejó a los cananeos en la tierra se plantea en pocas palabras. Yahvéh había sacado a su pueblo de Egipto para cumplir el pacto que había celebrado con ellos. Parte de este pacto lo expresa el «ángel del Señor» en Boquim: «con tal que vosotros no hagáis pacto con los moradores de esta tierra, cuyos altares habéis de derribar» (2.2); pero Israel había desobedecido al Señor. Una lectura de Josué podría dar la impresión de que los israelitas «consagraron» todas las ciudades y habían destruido todos los altares paganos. La historia de la conquista hace recaer el acento en esa parte. Pero aquí se observa que muchas ciudades no habían sido conquistadas y que muchos altares aún permanecían en pie. Y el ángel del Señor sigue diciendo: «No los echaré de delante de vosotros» (v. 3), y más adelante: «Estas, pues, son las naciones que dejó Jehová para probar con ellas a Israel» (3.1). En otras palabras, la desobediencia de los israelitas se convertiría en el medio por el cual Dios los llevaría a una comprensión más profunda de su relación con Israel. La prueba demostraría con claridad las dos facetas de una verdad: que Yahvéh es fiel al pacto aunque los israelitas no lo sean y que, cuando acuden a él, los salva.

¿Qué es un «juez»?. El libro recibe su nombre de las once o doce personas que «juzgaron» Israel. Después de leer el relato de la entrega de la ley en el Sinaí y asociar la ley de Yahvéh con el pueblo israelita, es probable que se concluya que los jueces eran funcionarios designados para someter a juicio al pueblo por violar la ley. El término «juez» suele llevar a confusión, pues, salvo en raras ocasiones, no se ajusta en absoluto al concepto moderno de juez. Por lo general no presidían la corte y su función principal no consistía en recibir denuncias ni dictar sentencia. Los mayores o jefes de familia cumplían esta función en el ámbito social, mientras que los sacerdotes eran los intérpretes últimos de la ley religiosa. Los «jueces» eran líderes o libertadores.[2]

El capítulo 3 ofrece un paradigma útil para comprender los relatos subsiguientes de Jueces. En esa etapa Israel habita entre los demás pueblos de la tierra, se une a

2. El término hebreo *šôpēṭ*, que generalmente se traduce «juez», está relacionado con vocablos fenicios (púnicos) y ugaríticos que ayudan a esclarecer su significado. Los romanos llamaban a los gobernantes de Cartago *sufes* o *sufetes*, que Z.S. Harris interpreta como el término fenicio *špṭ*; *A Grammar of the Phoenician Language*, American Oriental Series, New Haven, 1936, p. 153. Livy los compara con los cónsules romanos; *History* xxx.7.5. En la historia ugarítica de Anat se encuentra este dístico:

mlkn. aliyn b'l
tpṭn. win d'lnh
Nuestro rey es Aliyan Ba'al,
Nuestro juez, no hay otro por encima de él. (51.iv.43s.)

ellos con lazos matrimoniales y sirve a los dioses paganos (vv. 5s.). Estos vínculos eran malos a juicio de Yahvéh y su ira se encendió contra ellos. Envía contra ellos a Cusan-risataim, rey de Mesopotamia, quien los oprime (o a quien ellos sirven) durante ocho años (vv. 7s.). Luego los israelitas claman a Yahvéh, quien erige en «libertador» a Otoniel, hermano de Caleb. «Y el Espíritu de Jehová vino sobre él, y juzgó a Israel, y salió a batalla, y Jehová entregó en su mano a Cusan-risataim rey de Siria, y prevaleció su mano contra Cusan-risataim» (vv. 9s.). Luego la tierra «reposó» (v. 11). El esquema que se establece aquí y se repite en las historias de otros jueces es el siguiente:

El pueblo «hace lo malo».
Yahvéh envía una nación para oprimirlos.
El pueblo clama a Yahvéh.
Yahvéh hace surgir un libertador.
El opresor es derrotado.
El pueblo halla reposo.

No se mencionan todas las etapas en todos los casos, pero en líneas generales éste es el esquema (cf. vv. 12-30; 4.1-24; 5.31b).

El juez era, pues, un líder carismático erigido por Yahvéh, sobre quien venía su Espíritu y le daba el poder para hacer frente a una determinada situación. No era un rey y no fundaba una dinastía ni una familia real. El juez era una persona —hombre o mujer (pues Débora también lo fue)— escogida por Yahvéh para expulsar al opresor y dar reposo a la tierra.

ESQUEMA DE CONTENIDO

Relato parcial de la conquista de Canaán (1.1-2.5)
- Conquistas de Judá y Simeón (1.1-21)
- Captura de Bet-el (vv. 22-26)
- Enclaves cananeos (vv. 27-36)
- El ángel de Yahvéh en Boquim (2.1-5)

Israel en el tiempo de los jueces, hasta la muerte de Gedeón (2.6-8.33)
- Muerte de Josué; la nueva generación (2.6-10)
- Razón de ser de los jueces (vv. 11-19)
- Razón de la permanencia de los cananeos en la tierra (2.20-3.6)
- Opresión a manos de Cusan-risataim; liberación por medio de Otoniel (3.7-11)
- Opresión a manos de Eglón; liberación por medio de Aod (vv. 12-30)
- Samgar y los filisteos (v. 31)
- Opresión a manos de Jabín; liberación por medio de Débora y Barac (4.1-24)
- Cántico de Débora (5.1-31)
- Opresión a manos de Madián; liberación por medio de Gedeón (6.1-7.25)
- La tribu de Efraín se enoja con Gedeón (8.1-3)

- Otros sucesos vinculados con Gedeón (vv. 4-21)
- Gedeón gobierna Israel (vv. 22-32)

Breve reinado de Abimelec (8.33-9.57)
- La fábula de Jotam (9.7-15)

Israel en el tiempo de los jueces; fin del período (10.1-12.15)
- Tola y Jair, jueces menores (10.1-5)
- Período de liderazgo de Jefté (10.6-12.7)
- Ibzán, Elón y Abdón, jueces menores (12.8-15)

Opresión filistea y las proezas de Sansón (13.1-16.31)
- Anuncio y nacimiento de Sansón (13.1-25)
- Sansón y la mujer de Timnat (14.1-15.20)
- Sansón y la ramera de Gaza (16.1-3)
- Sansón y Dalila (vv. 4-31)

Otros acontecimientos de la época (17.1-20.25)
- Micaía y su sacerdote (17.1-13)
- Emigración de la tribu de Dan (18.1-31)
- Atrocidad cometida en Gabaa (19.1-30)
- Guerra entre Benjamín e Israel (20.1-48)
- Reconciliación de las tribus (21.1-25)

CONTEXTO HISTORICO

Como se señaló en relación con Josué, un vacío político había resultado de la prolongada lucha entre los egipcios y los hititas. Pueden añadirse algunos detalles con referencia al período de los jueces.

Emigración de los pueblos. En la última parte del segundo milenio, los movimientos de poblaciones en el sudeste de Europa y el sudoeste de Asia alteraron profundamente la distribución de los pueblos que había predominado durante siglos. La cultura minoica y micénica de Creta y del Peloponeso llegó a su fin. Los invasores del Asia Menor destruyeron la capital hitita y desplazaron a los hititas hacia el este, a Siria.

Contribuyeron a la caída del imperio hitita así como a la de reinos sirios como Ugarit, los pueblos del mar, que abandonaron su hogar en las costas de Grecia, Asia Menor y las islas del Egeo (en particular Creta, Caftor en la Biblia), e invadieron la costa mediterránea en una serie de olas. Aunque Ramsés III logró repeler la incursión en la costa egipcia en el octavo año de su reinado (*ca.* 1188), no enfrentaron resistencia similar en Canaán. Los filisteos de Caftor (cf. Am. 9.7) se establecieron en el extremo sur de la llanura marítima de Palestina, sumándose a otros que ya se encontraban en la región. Los invasores no semíticos rápidamente establecieron cinco plazas fuertes: Gaza, Ascalón, Asdod, Gat y Ecrón, nombres que aparecen a menudo en Jueces y Samuel. Esta liga de ciudades, llamada con frecuencia «la pentápolis filistea», representaba en su unidad una amenaza a la cual las tribus

israelitas, carentes de cohesión, no podían hacer frente. El «ciclo de Sansón» —las historias del juez Sansón (13.1-16.31)— trata de los filisteos.[3]

Las migraciones en el sudeste de Europa y en el este del Mediterráneo fueron protagonizadas principalmente por pueblos indoeuropeos, aunque de cuando en cuando se producían emigraciones de semitas del desierto de Arabia. La evidencia disponible sugiere una invasión de la región de Transjordania en el siglo XIII, que trajo como consecuencia la fundación de Edom, Moab y Amón. Los israelitas, al viajar de Cades-barnea a Moab conducidos por Moisés, tuvieron problemas con los edomitas y los moabitas; en el tiempo de los jueces los oprimieron los moabitas y amonitas. No es claro cómo aparecen en escena los madianitas. Se encontraban en la zona antes y aparentemente los moabitas los toleraron, pues había clanes madianitas en Moab y, de hecho, el rey moabita solicitó su cooperación para enfrentar a los israelitas (Nm. 22.4); más tarde los madianitas, montados a camello, condujeron una larga serie de incursiones contra Israel (Jue. 6.1-6). Es probable que los madianitas fueran un pueblo nómade de la región oriental del Golfo de Acaba, que no se circunscribía a un territorio específico, sino que era errante, como los beduinos en la actualidad.

Inicios de la Edad de Hierro. Por lo general se establece el comienzo de la Edad de Hierro en el Medio Oriente *ca.* 1200. En esta época, la aplicación generalizada de los nuevos descubrimientos para el refinamiento del mineral de hierro y la fabricación de herramientas y utensilios marcó el fin de la Edad de Bronce que la antecedió (cuando los instrumentos y objetos de metal se hacían de bronce, aleación de cobre y estaño). La palabra hebrea que significa hierro (*barzel*) probablemente proceda del hitita; es muy posible que la metalurgia del hierro se haya introducido primero en el distrito de Kizzuwatna, en el imperio hitita del este. Ya en el 1400 (antes de la conquista hitita de Mitani en *ca.* 1370), parecería que los reyes de Mitani enviaban objetos de hierro como obsequios a los faraones egipcios. Las más antiguas referencias al hierro en el Antiguo Testamento comprenden la cama de hierro (o sarcófago) de Og, rey de Basán (Dt. 3.11, si se lo interpreta correctamente), los carros de guerra de los cananeos (Jos. 17.16) y de Sísara (Jue. 4.3) y el monopolio filisteo de la metalurgia del hierro (1 S. 13.19-22). Sin embargo, el monopolio que gozaban los hititas y luego los filisteos pronto se quebró y el hierro pasó a ser un producto común en el Medio Oriente en el siglo XII.[4]

Canaán y sus pueblos. En su mayor parte un territorio de montañas y valles (ver pp. 43s.), Palestina era más propicia a albergar una gran cantidad de pequeñas

3. Ver O. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, Leipzig, 1936; G.U. Bonfante, «Who Were the Philistines?», *AJA* 50 , 1946, pp. 251-262; C.H. Gordon, «The Rol of the Philistines», *Antiquity* 30, 1956, pp. 22-26; J.C. Greenfield, «Philistines», *IDB* 3, pp. 791-795. Sobre el vacío de poder causado por las invasiones, ver S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, Chicago, 1960, p. 204.

4. Hoy se sabe que la reducción del mineral de hierro y el uso de herramientas de hierro no meteórico comenzó antes del 1200 a.C., la fecha asignada al inicio de la Edad de Hierro. Ver N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, pp. 656-658 y notas 335, 584-586.

ciudades-estado que un pueblo integrado, pues generaba más aislamiento que comunicación. Entre las naciones que permanecieron en la tierra para probar a los israelitas se contaban «los cananeos, heteos, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos» (3.5). ¿Qué se sabe sobre estos pueblos?

«Cananeo» es un término impreciso, empleado a veces en el sentido amplio de todos los que habitaban Canaán y otras veces con referencia a un pueblo en particular (cf. Jos. 7.9 y 11.3). Cuando los israelitas llegaron a predominar en Palestina, el centro de la población cananea se desplazó a lo que actualmente es el Líbano, y a los cananeos se los designó con el término «fenicios».[5] K.M. Kenyon sugiere que la amalgama de los amorreos nómades con la cultura preexistente en la región de los alrededores de Biblos dio como resultado el pueblo llamado cananeo; emigraron a Palestina *ca.* 2300.[6] En casi todo el Antiguo Testamento aparecen referencias a los cananeos y a sus prácticas religiosas.

Los «amorreos» también son difíciles de definir. Las fuentes babilónicas mencionan un pueblo con el mismo nombre, que vino de la tierra de Amurru, cuya capital era Mari sobre el Eufrates. Invadieron el sur de Mesopotamia a comienzos del segundo milenio y fundaron una dinastía amorrea en Isin y Larsa. Hamurabi conquistó Mari, y pronto los hititas pusieron fin a la dinastía amorrea. Los amorreos ocuparon algunas ciudades-estado de Siria, según se sabe por las cartas de Amarna; había amorreos tanto en Palestina como en Transjordania (Jue. 10.8; 11.19ss.).[7]

Existen aún menos datos con relación a los demás pueblos. Los jebuseos eran los habitantes de Jerusalén (1.21). Los ferezeos se mencionan muchas veces, pero no se sabe nada acerca de ellos. Es posible que su nombre signifique «aquellos que no vivían en ciudades amuralladas», pero no está comprobado. Los heveos se establecieron en el monte Líbano (3.3), en el monte Hermón (Jos. 11.3), a lo largo de la ruta de Sidón a Beerseba (2 S. 24.7) y en las ciudades gabaonitas (Jos. 9.7; 11.19). Muchas veces hay confusión entre los heveos y los horeos dentro de los relatos o entre los textos hebreo y griego; en algunos casos estos términos se confunden también con «heteos» (o «hititas»). Las tres palabras son muy similares en la escritura hebrea.

Los hititas son mencionados en el Antiguo Testamento ya en el tiempo de los patriarcas, pero no se registra ningún movimiento de hititas a Siria hasta alrededor del siglo XII. Sin embargo, el término «hitita» requiere una definición, pues los hititas originales (Hatti o protohititas) y los «hititas» posteriores que invadieron la tierra de Hatti (*ca.* 2000) no eran el mismo pueblo. Por otra parte, la penetración de los hicsos en Egipto (*ca.* 1700) fue protagonizada por una combinación de diferentes pueblos,

5. B. Maisler (Mazar), «Canaan and the Canaanites», *BASOR* 102, 1946; J. Gray, *The Canaanites*, Nueva York, 1964; D. Harden, *The Phoenicians*, Nueva York, 1962; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, Nueva York, 1957, pp. 99-123.

6 *Amorites and Canaanites*, Nueva York, 1966, p. 76. Los descubrimientos de Tell Mardik (Ebla) quizá lleven a la revisión de las teorías sobre los cananeos antiguos.

7. Según Kenyon, la evidencia bíblica sugiere que los amorreos vivían en el territorio montañoso (cordillera central), mientras que los cananeos vivían en la llanura marítima, el valle de Esdraelón y el valle del Jordán; *Amorites and Canaanites*, p. 3.

algunos de los cuales eran indoeuropeos (como los hititas). Cuando se expulsó a los hicsos de Egipto (*ca.* 1370), quizá algunos se hayan establecido en Palestina. Algunos de los pueblos mencionados en el relato bíblico como habitantes de Canaán quizá se encontraron allí como resultado de este traslado indoeuropeo.

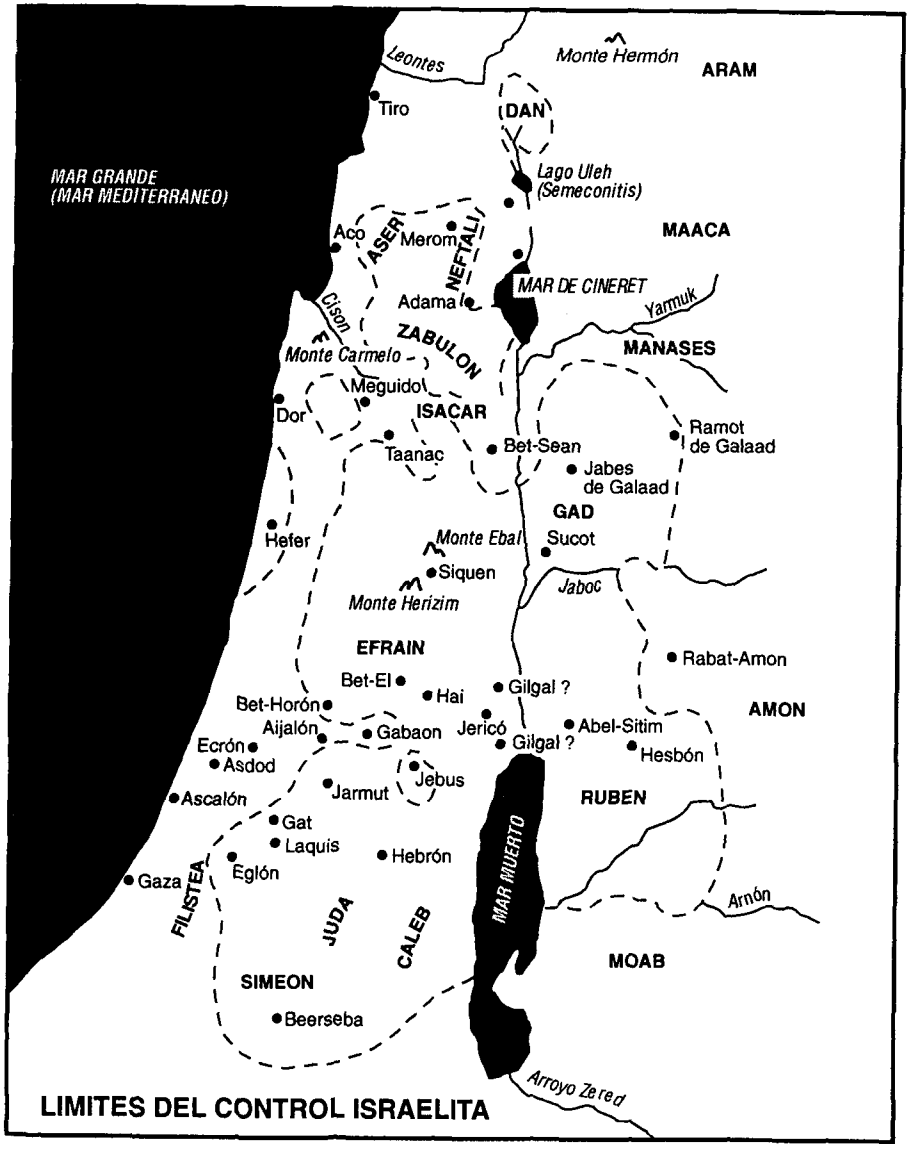
Situación centrífuga en Israel. Al ensamblar los distintos elementos va armándose el cuadro de Israel en Jueces. La geografía, las luchas constantes con los demás pueblos y las tensiones internas entre personalidades fuertes, todo tendía a provocar la separación de las tribus. Algunos eruditos han aplicado el término «anfictionía» a Israel, en el sentido de que existía una asociación escasamente cohesionada de doce tribus unificadas sólo por el santuario único ubicado en Silo. La pertinencia del término es discutible, pues el arca y su paladión (tabernáculo) de Silo tienen poca importancia (si acaso alguna) en Jueces. El factor unificador de Jueces, pues, es el concepto de que Yahvéh, quien hizo un pacto con su pueblo, en reiteradas ocasiones estuvo dispuesto a actuar a su favor haciendo surgir un libertador.

Cronología de Jueces. El libro de Jueces contiene numerosas referencias a períodos de tiempo. Por ejemplo, después de la liberación de Cusán-risataim, rey de Mesopotamia (3.10), la tierra halló «reposo» durante cuarenta años (v. 11). Luego, el pueblo volvió a pecar y fue entregado al poder de Eglón, rey de Moab, durante dieciocho años (v. 14). Los israelitas clamaron al Señor, quien los liberó enviando a Aod, y la tierra reposó durante ochenta años (v. 30). En total, las referencias temporales suman cuatrocientos diez años. Si se agregan los años de la invasión de la tierra y los años que mediaron entre el fin de la época en que Sansón fue juez y el comienzo de la construcción del templo de Salomón se llega a una cifra que se aproxima a las fechas que se obtienen sobre la base de 1 Reyes 6.1: *ca.* 1440 para el Exodo y *ca.* 1400 para la entrada en Canaán.[8]

Como se ha señalado, se plantean serios obstáculos para aceptar estas fechas (p. 203). Si el ingreso en Canaán se produjo en *ca.* 1250, ¿qué debe hacerse con los números de Jueces? Se han adoptado dos enfoques. En un caso, se han tomado estas cifras como «números redondos», ya que varias veces aparecen cuarenta, ochenta y veinte. Sin embargo, figuran intercalados otros números —dieciocho, ocho, siete, tres, seis— y carecería de seriedad la exégesis que no los tomara en cuenta. Es más, los números «redondos» deben significar algo; difícilmente cuatrocientos diez puede reducirse a doscientos, si se han de tomar en serio los números.

Según el segundo enfoque, los distintos períodos de opresión y de los jueces correspondientes serían de alcance local, y podría existir superposición en el tiempo. Las naciones que oprimieron a Israel estaban situadas en distintas partes de Canaán

8. J. Garstang ha trazado un paralelo de asombrosa aproximación entre la historia de Egipto en Palestina y los detalles de Jueces basados en este sistema cronológico; *Joshua Judges*, pp. 51-66, esp. p. 65. Sin embargo, ha hecho un manejo algo impreciso de las cifras bíblicas, pues si se toman tal como se presentan, el Exodo debe ubicarse por lo menos cien años antes, entre 1554 y 1544. En este caso, la correlación entre la historia israelita y la historia egipcia se derrumba.



o de sus alrededores. Jabín «rey de Canaán» reinó en Hazor al norte; el conflicto se desarrolló en la llanura de Esdraelón (4.2, 4) y sólo estuvieron vinculadas algunas tribus del norte (vv. 6, 10). Los ataques madianitas vinieron del este (6.3) y, si bien sus incursiones se extendieron hasta Gaza (v. 4), el conflicto se centró en el valle de Jezreel (Esdraelón) y afectó a las tribus del norte (vv. 34s.). La opresión amonita tuvo lugar en Galaad, Transjordania; luego se extendió al centro de Palestina (10.8s.), pero Jefté era de Galaad (11.1) y el conflicto se desarrolló en Transjordania (vv. 29-33). La opresión de los filisteos, en el tiempo en que Sansón era juez, se localizó en el sudoeste. Por lo tanto, no existe ninguna razón concluyente para

rechazar la idea de que los jueces surgieron para hacer frente a situaciones de índole más o menos regional; en tal caso, el período de «reposo» de una región pudo haber coincidido con un período de «opresión» en otra.[9]

EL AUTOR Y LA COMPOSICION

Autor. El libro no presenta en ninguna parte indicios del autor. Según la tradición judía, fue escrito por Samuel, pero pocos eruditos coinciden con ésta. Como en el caso de Josué, Jueces contiene elementos antiguos y de épocas posteriores.[10] Los eruditos coinciden en que el cántico de Débora es uno de los pasajes más antiguos del Antiguo Testamento.[11]

Composición. El desarrollo de las teorías de la composición del libro ha sido en gran medida paralelo al de las referidas a Josué (ver. pp. 200-202). Sería razonable pensar que a una época en que las historias se relataban en forma oral (los siglos XII al X) siguiera una época en que algunas o la mayoría se registraban por escrito (siglos X y IX). Luego se agregaron comentarios editoriales (p.ej., «en aquellos días no había rey») y probablemente algunas historias más que no siempre adoptan la misma forma ni ubicación en la versión griega (p.ej., la historia de Samgar). La revisión editorial quizá haya continuado durante los siglos VIII y VII. Es probable que Jueces, juntamente con Samuel y Reyes, haya adoptado su forma definitiva alrededor del siglo VI.[12]

Un estudio detenido de Jueces revela la existencia de diferentes estilos, tal como la historia de Gedeón si se compara con el ciclo de Sansón. Este rasgo confirmaría la teoría de que diferentes autores compusieron las historias y las transmitieron en distintas formas; el «autor» o «editor» no intentó uniformar el estilo.

9. Se ha planteado como objeción que en cada caso se dice que el juez juzgó a «Israel», y nada indicaría que la referencia sea sólo a una parte; ver A.S. Geden, «Judges, Book of», *ISBE* 3, 1939, pp. 1774. Por otra parte, los jueces generalmente se vinculan con una región y, en varios casos, la «liberación» sólo afectaba a algunas tribus.

10. Elementos antiguos: Cántico de Débora (cap. 5); Jebuseos en Jerusalén (1.21); Sidón aún la ciudad principal de los fenicios (3.3); cananeos aún en Gezer (1.29). Elementos posteriores: la destrucción de Silo ya había sucedido (18.31); «en aquellos días no había rey en Israel» (17.6; 18.1), que sugiere un momento dentro de la monarquía; «hasta el día del cautiverio de la tierra» (v. 30), que indicaría una fecha posterior a la del inicio de las invasiones asirias, a menos que la palabra hebrea para «la tierra» consistiera en una deformación de la palabra que significa «el arca», confusión muy natural; ver J.E. Steinmueller, *Companion to Scripture Studies* 1, p. 79; E.J. Young, *Una introducción al Antiguo Testamento*, Grand Rapids, 1977, pp. 187-188.

11. Ver W.F. Albright, «The Earliest Form of Hebrew Verse», *JPOS* 2, 1922, pp. 69-96.

12. J. M. Myers, «Introduction and Exegesis of Judges», *IB* 2, pp. 678s.; y C.F. Kraft, «Judges, Book of», *IDB* 2, pp. 1019s., se proponen reconstruir la historia de la composición, situando la última etapa después del exilio.

IMPORTANCIA RELIGIOSA

En cierto sentido, las enseñanzas de Jueces se presentan mayormente por negación y contraste. «En estos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía» (21.25); pero esto a menudo era malo a juicio de Dios, tal como lo es aún para el lector moderno.

Historia deuteronómica. La obra del «historiador deuteronómico» suele reconocerse en el libro de Jueces y se sintetiza según el siguiente esquema: el pecado acarrea castigo, pero el arrepentimiento trae liberación y paz. El presupuesto básico de este esquema, que se observa en las historias más largas de Jueces, es que Yahvéh es soberano. Utiliza pueblos no israelitas que están en Palestina y en las zonas circundantes para castigar a los israelitas por su idolatría y las prácticas concomitantes. Hace surgir libertadores cuando su pueblo se vuelve a él y lo dota del poder de su Espíritu para derrotar al enemigo y traer paz a la tierra una vez más. Las enseñanzas son positivas, pero parten de una situación negativa de incredulidad e idolatría.

Engaño y traición. Hay una serie de historias que contienen elementos que pueden parecer aborrecibles. Aod lleva un tributo a Eglón rey de Moab, y luego despide a quienes habían traído el tributo diciendo: «Rey, una palabra secreta tengo que decirte». Como Aod era zurdo, pudo esconder su puñal debajo de la ropa sobre el muslo derecho, para que no fuese detectado. Lo tomó repentinamente, atacó al rey y escapó (3.15-25).

Monte Tabor, donde se reunió el ejército de Débora y Barac para combatir a Sísara (Jue. 4). (W.S. LaSor)

Cuando Sísara huye de Débora y Barac, Jael le ofrece refugio en su tienda; le da de beber leche y lo cubre con una manta. Después de pedir a Jael que vigile la puerta, Sísara se duerme. Entonces ella toma una estaca de la tienda y un mazo y le hinca la estaca en la sien hasta clavarla en tierra (4.17-21).

Sólo cuando se considera que estos personajes bíblicos están «de nuestro lado» pueden pasarse por alto estos incidentes. No se ganará nada intentando defender una conducta tan abominable. Los héroes y heroínas de las historias de Jueces se conducían de acuerdo con principios que quizá en ciertos casos eran aceptables en aquellos días, pero no lo son en la actualidad. Tal como Dios mismo lo reconoció, estas personas hicieron lo que a su parecer estaba bien. Pero tenían mucho que aprender; por medio de sus profetas y apóstoles Dios continuaría instruyendo a su pueblo.

Jefté y su hija. Cuando Jefté recibe el llamamiento para liberar a Galaad de los amonitas, hace un voto a Yahvéh: «Si entregares a los amonitas en mis manos, cualquiera que saliere de las puertas de mi casa a recibirme, cuando regrese victorioso de los amonitas, será de Jehová, y lo ofreceré en holocausto» (11.30s.). A su regreso, su hija, su única hija, salió a recibirlo. El cumple con su voto (vv. 34-39).

Esta historia es tan censurable que muchos eruditos han interpretado que su verdadero sentido es que a la hija de Jefté se le impuso un voto de virginidad perpetua.[13] Los israelitas nunca practicaron el sacrificio humano, sostienen, de modo que Jefté nunca pudo haber pensado en ese tipo de sacrificio al hacer el voto y ciertamente nunca lo habría cumplido. Sin embargo, el texto es claro: «hizo de ella conforme al voto que había hecho» (v. 39).

Aunque quizá se lo juzgue con criterios modernos, Jefté no se formó de acuerdo con esos valores. Era un galaadita y los no israelitas de esa región en esa época eran seguidores de Quemos, cuyo culto incluía el sacrificio de infantes en holocausto (2 R. 3.27). Según el concepto de revelación progresiva, Dios toma a su pueblo en el lugar en que éste se encuentra y lo conduce a un conocimiento más completo de su persona y su voluntad. Jefté era producto de su época. Es muy difícil comprender cómo pudo haber sido adorador de Yahvéh —más aún, un libertador levantado por Yahvéh— y al mismo tiempo haber llevado a cabo lo que luego se calificaría de «práctica abominable». Yahvéh no le había pedido que hiciera aquel voto, ni ningún otro, según el relato bíblico. Se trató de un acto impulsivo de parte de Jefté, realizado con buena intención. Cuando los israelitas comprendieron que Yahvéh no exige ese tipo de acciones, comenzaron a contemplar el voto de Jefté y su cumplimiento con otros ojos. El hecho significativo es que, aunque llegaron a considerar el sacrificio de infantes como una abominación a juicio de Yahvéh, no suprimieron esta historia de las Escrituras sagradas. Aun de los errores bien intencionados pueden extraerse enseñanzas.

13. Ver C.F. Keil y F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* 2, trad. J.D. Martin, reimp. Grand Rapids, 1973, pp. 388-395.

Las proezas de Sansón. La historia de Sansón ha sido relatada una y otra vez, desde la versión expurgada hasta la del detalle morboso. ¿Cómo puede interpretarse la historia de un hombre que retozaba con mujeres filisteas y que finalmente permitió que la mujer que ya lo había traicionado tres veces conociese el secreto de su fuerza (cap. 16)? ¿Se desechará acaso la historia íntegra como un «mito solar», como han hecho algunos, o se compararán algunas de las proezas de Sansón con «los doce trabajos de Hércules»?[14]

La historia del nacimiento de Sansón es similar a la de Samuel (1 S. 1). Es el resultado de la oración y la fe de sus padres. Al nacer lo dedicaron como nazareo (cf. Nm. 6), sujeto a un mandato específico: «y navaja no pasará sobre su cabeza» (Jue. 13.5; 16.17). Yahvéh bendijo al niño y el Espíritu se manifestó en él (13.24s.). A partir de allí, la historia se vuelve algo grotesca. Sansón pide a su padre que haga los arreglos para la boda con una muchacha filistea. («Mas su padre y su madre no sabían que esto venía de Jehová, porque él buscaba ocasión contra los filisteos» [14.4].) Antes de concluir la ceremonia, la boda se convierte en la primera campaña personal contra los filisteos (vv. 10-20). A continuación de una serie de hazañas, la historia de Sansón y Dalila presenta el trágico fin de Sansón. Por el engaño de Dalila y su confabulación con los «señores»[15] filisteos, además de la insensatez o necedad de Sansón, ellos descubren el secreto de su gran fuerza y le cortan el pelo mientras duerme. Perdida ya la fuerza de Sansón, los filisteos lo ataron y encerraron. Pero, por imprudencia, dejaron que le creciera el pelo y en una última acometida de fuerza acompañada de un clamor a Yahvéh, Sansón derrumba un templo filisteo, tira las columnas que sustentan el techo y da muerte a un gran número de filisteos (16.18-31).

La historia de Sansón dista mucho de ilustrar la ética neotestamentaria. Pero Sansón también es un hijo de su tiempo. Por otra parte, era egoísta y tenía escaso o ningún control de sus pasiones. C.F. Kraft lo describe así: «un héroe religioso negativo; un ejemplo de lo que no debe ser el individuo carismático de Dios».[16] Pero también deben tomarse algunos aspectos de la vida y el ministerio de Sansón como ejemplos positivos. Por ejemplo, Sansón confiaba en Yahvéh y se encontró en aquellas situaciones precisamente con el propósito de castigar a los filisteos. En Hebreos se menciona a Sansón entre los grandes héroes de la fe (11.32ss.).

Verdad central. La enseñanza de cada uno de los jueces es, por encima de todo, que Dios puede usar a aquellos que se han dedicado a Yahvéh. Algunos rasgos de su vida quizá no estén en consonancia con la voluntad de Dios. Sus métodos quizá no sean ejemplares. Pero estos asuntos pueden resolverse mediante la revelación posterior del carácter de Yahvéh y de su propósito para su pueblo. Una y otra vez

14. Ver C.F. Burney, *The Book of Judges*, 2ª ed., reimp. Nueva York, 1970, pp. 391-409; G.F. Moore, *Judges*, ICC, Nueva York, 1910, pp. 364s.

15. El término empleado es privativo de los filisteos y ha sido comparado con el término griego «tirano», que se utilizaba con referencia a los gobernantes de la región de la cual se piensa que provenían los filisteos.

16. «Samson», *IDB* 4, p. 200.

los siervos de Dios se hacen reprochables en sus pensamientos y actos públicos y privados. Puede señalarse algo censurable de casi todas las personas mencionadas en Hebreos 11 y, en cuanto a eso, también en el Antiguo Testamento, y sin duda en Jueces. De todos modos, por su consagración, Yahvéh pudo usarlas para liberar a Israel de sus opresores y para mantener viva la federación de tribus hasta que Israel estuviera listo para la etapa siguiente en este gran plan de redención.

APORTES TEOLOGICOS

Dios el Salvador. Aunque a los jueces se los llama «salvadores», evidentemente en la mente del autor Dios es el Salvador. (Cf. la visión que se presenta en Isaías, pp. 375s.) El escucha el clamor de su pueblo y en cada caso hace surgir un juez a quien dota de su Espíritu.

Visión de la historia. Parte del mensaje de Jueces es su concepto de la historia. El libro incluye una serie de señales que recuerdan la constante lealtad de Dios frente a las pruebas cananeas, que básicamente constituyen un problema interno del pueblo de Dios. Al mismo tiempo se plantea claramente la tentación de depositar una falsa confianza en alianzas extranjeras, que a menudo requerían componendas con los dioses ajenos.

Monarquía. ¿Acaso es el libro de Jueces una justificación moderada del surgimiento de la monarquía davídica? ¿Sugerirá quizá la afirmación «en aquellos días no había rey en Israel» un tiempo en que había rey, para establecer un contraste implícito entre los días de la monarquía y aquellos inmediatamente anteriores? Quizá sea una preparación para comprender la monarquía en su papel único, por medio del cual el santuario central se perpetuará y el pacto de Yahvéh con su pueblo se recalcará reiteradamente. El concepto mesiánico del rey se expresa en las palabras «El juzgará a tu pueblo con justicia» (Sal. 72.2; Is. 11.4).

17

NACE LA MONARQUIA (1 S. 1-31)

INTRODUCCION

El período de la historia de Israel descrito en 1 y 2 Samuel y 1 Reyes 1-11 exhibe una serie de cambios radicales en la vida política, social y religiosa. Iniciado en medio del caos y la degradación de la era de los jueces en la que no había rey en Israel, el período finaliza con el magnífico imperio de Salomón. Israel comienza siendo una confederación de doce tribus unificadas por ciertos lazos étnicos, pero aún más firmemente por la fe común en Yahvéh. A fines del período, Israel es la nación más poderosa de Asia occidental. En 1 Samuel, el pueblo hace peregrinaciones al sencillo santuario de Elí en Silo; ya en 1 Reyes 11 cuenta con un templo real de compleja construcción, cuyo mantenimiento y edificación impusieron un fuerte gravamen sobre sus recursos y buena voluntad.

La historia de estos fabulosos cambios es, en buena medida, la historia de cuatro personas: Samuel, Saúl, David y Salomón. Pero antes de explorar esta historia fascinante, deberán considerarse los documentos en los que ha sido preservada.

Originalmente hubo un solo libro: 1 y 2 Samuel quizá hayan sido divididos en los albores de la era cristiana; es probable que la división se haya hecho por primera vez en la LXX, en la cual Samuel y Reyes aparecen formando parte de una obra unificada con el nombre de libro de los Reinos.[1] La trágica muerte de Saúl marca la división entre 1 y 2 Samuel, pero que la división es artificial se manifiesta claramente en que la reacción de David se registra en 2 Samuel 1. La división entre 2 Samuel y 1 Reyes también es artificial, ya que la historia del ascenso al poder de Salomón y de los últimos días de David de 1 Reyes 1-2 se vincula en estilo y contenido con 2 Samuel 9-24. Como se ha observado en relación con el Pentateuco, es probable que la extensión haya sido el factor determinante de la división de algunos libros.

La tradición judía presenta a Samuel como autor de estos libros,[2] pero es mucho

1. 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes se denominan 1, 2, 3 y 4 Reinos. Jerónimo, en la Vulgata, siguió la misma pauta pero llamó a los libros 1, 2, 3 y 4 Reyes.

2. Talmud, *B.Bat* 14b. Pero 1 S. 25.1 y 28.3 se ocupan de lo sucedido después de la muerte de Samuel.

más probable que lleven su nombre debido al papel central que desempeña en los primeros veinticinco capítulos. Quizá sea responsable de parte del material de 1 Samuel, en especial de la primera parte de la historia de David, tal como se sugiere en 1 Crónicas 29.29s.:

> Y los hechos del rey David, primeros y postreros, están escritos en el libro de las crónicas de Samuel vidente, en las crónicas del profeta Natán, y en las crónicas de Gad vidente, con todo lo relativo a su reinado, y su poder, y los tiempos que pasaron sobre él, y sobre Israel y sobre todos los reinos de aquellas tierras.

Este pasaje es útil pues ayuda a recordar que los editores de los libros históricos de la antigüedad disponían de varias fuentes.[3]

Se han realizado grandes esfuerzos para descubrir la influencia yahvista y elohísta en 1 y 2 Samuel,[4] pero las dificultades inherentes a la hipótesis documental se hacen más patentes en este caso. Por tanto, algunos estudios recientes de Samuel tienden a subrayar el trasfondo y el origen de diversas secciones del libro en vez de buscar en la historia hebras paralelas combinadas por un editor.[5] Por ejemplo, C. Kuhl sostiene que las historias han sido combinadas en «ciclos individuales con un propósito literario específico». Estos ciclos tratan del surgimiento de Saúl y David, la historia del arca, la profecía de Natán,[6] un informe de la guerra amonita y, en especial, de la historia de la sucesión de David.[7] En el mismo sentido, A. Weiser señala cuatro «unidades literarias independientes fundamentales»: la historia del arca (1 S. 4-6; 2 S. 6), el surgimiento de Saúl (1 S. 9.1-10.16; 11; 13s.), el surgimiento de David (1 S. 16.14-2 S. 5) y el reinado de David (2 S. 9-20; 1 R. 1-2).[8]

En 1 y 2 Samuel aparecen alusiones a ciertas fuentes, pero de forma tan enigmática que resultan de poca ayuda. 1 Samuel 10.25 muestra que Samuel anotaba en un libro los derechos y deberes del rey, mientras que 2 Samuel 1.18 cita el libro de Jaser, ya nombrado en Josué 10. Es discutible en qué momento se combinaron

3. Las crónicas de Samuel, Natán y Gad no han sido identificadas, pero es posible que algunas secciones de éstas y de otras fuentes se encuentren incluidas en Samuel, Reyes y Crónicas.

4. K.F.R. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen, 1890, habría sido el primero en aplicar a Samuel el enfoque documental en forma sistemática.

5. P.ej., J. Mauchline, *I & II Samuel*, New Century Bible, Greenwood, S.C., 1971, pp. 16-30.

6. Este pasaje (2 S. 7) ¿habrá formado parte de las crónicas del profeta Natán (1 Cr. 29.29)? ¿Acaso la historia del encuentro de Natán con David después del incidente Urías-Betsabé (25.12) habrá procedido de estas crónicas?

7. C. Kuhl, *The Old Testament, Its Origins and Composition*, trad. C.T.M. Herriott, Richmond, 1961, p. 134. Ver también O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, trad. J. Sturdy, Minneapolis, 1975, p. 160: «...el camino iniciado por L. Rost (*Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten [und Neuen] Testament* III [1926]) de buscar obras más antiguas, originalmente individuales e independientes, está ganando terreno».

8. *The Old Testament: Its Formation and Development*, trad. D.M. Barton, Nueva York, 1961, p. 162.

estas historias; la identidad del editor es igualmente debatible. En contraste con Jueces y en especial con Reyes, la estructura editorial apenas se percibe, predomina la narración directa y sólo aparecen en una mínima proporción la interpretación, el consejo y la exhortación.[9] Como el autor final rara vez introdujo sus propias observaciones, las historias con frecuencia presentan una asombrosa inmediatez y la perspectiva nítida de un testimonio presencial. A excepción de algunas modificaciones menores, los libros se remontarían aproximadamente a fines del reinado de David.[10] Tal como en el caso de Jueces y Reyes, el compilador y editor probablemente haya tenido una fuerte influencia de la visión profética de la historia y haya seleccionado y organizado el material de forma tal que pusiera de relieve el papel de Samuel y Natán en su interacción con Saúl y David. Al presentarlo así, demostró que los reyes de Israel tenían el compromiso de prestar oídos a los profetas, quienes interpretaban el pacto para la nación.[11]

SAMUEL: SACERDOTE, PROFETA, JUEZ (1 S. 1-7)

Quizá, Samuel, el personaje más importante del Antiguo Testamento después de Moisés, haya sido el eje de la crítica transición de la confederación a la monarquía. Fue el último de los jueces y el precursor del establecimiento de la monarquía. Era un verdadero líder carismático, y encarnó los grandes ministerios de su tiempo. Nada de lo que sucedía en las tribus estaba fuera de su esfera de acción. En el desempeño de diferentes funciones, sirvió a las tribus con fidelidad en un período fundamental

9. La estructura de Jueces y Reyes generalmente se atribuye a un editor «deuteronomista» de fines del siglo VII-comienzos del siglo VI, quien dio a los libros la forma definitiva influenciado por el entonces reciente hallazgo del «libro de la ley» (2 R. 22.8ss.), Deuteronomio. Esta teoría con frecuencia sitúa a Deuteronomio en el siglo VII, aunque no siempre. Pero Y. Kaufmann ha demostrado que muchos de los énfasis principales de Deuteronomio, incluido el esquema de juicio por el pecado y recompensa por la justicia, se detectan ya en Jueces; *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, pp. 5-7. No observa ninguna influencia deuteronomista en Samuel. Este veredicto se apoya, aunque por otras razones, en E. Sellin, G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trad. D.E. Green, Nashville, 1968, pp. 194s.

10. El texto hebreo de Samuel, al parecer, ha sufrido mucho y se cuenta entre los peor preservados de los escritos veterotestamentarios. Los monumentales estudios de S.R. Driver (*Notes on the Topography and Text of the Books of Samuel*, 2a ed., Oxford, 1918), junto con las investigaciones de P.A.H. deBoer (*Research into the Text of 1 Samuel I-XVI*, Amsterdam, 1938; «1 Samuel XVII», *Oudtestamentische Studien* 1, 1942, pp. 79-103; «Research into the Text of 1 Samuel XVIII-XXXI 6, 1949, pp. 1-100), han contribuido al esclarecimiento del texto, y a su vez los rollos de Qumrán incluyen un fragmento hebreo de Samuel análogo al prototipo hebreo de la Septuaginta. Ver F.M. Cross, Jr., «A Report on the Biblical Fragments of Cave Four in Wâdî Qumran», *BASOR* 141, 1956, pp. 9-13.

11. Ver la reseña de las actitudes contemporáneas respecto de la composición de Samuel, en N.H. Snaith, *OTMS*, pp. 97-102; y O. Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 268-281, donde se expone la teoría de Eissfeldt de los tres documentos (J, E, L). (L es una fuente laica sin influencia de índole sacerdotal.) Asimismo, J.R. Porter, «Old Testament Historiography», *Tradition and Interpretation*, G. W. Anderson, ed., pp. 132-152.

de la historia bíblica, cuando las presiones externas ejercidas por los filisteos sobre Israel requirieron cambios sociales y políticos trascendentales. Hay que señalar a su favor que Samuel fue capaz de moldear el futuro de Israel, a la vez que insistía en los ideales antiguos.

Infancia de Samuel (1.1-3.21). (1) La piedad de Ana (1.1-2.11). Jueces presenta un panorama lúgubre. Excepto por los reavivamientos esporádicos en tiempos de invasión u opresión, el cuadro es sombrío. Sin embargo, los ideales del pacto de Israel no habían sido olvidados; el libro de Rut y la historia de los padres de Sansón (Jue. 13) muestran que la piedad y la lealtad familiar no estaban totalmente ausentes. La historia de Ana es un claro reflejo de la faceta más positiva de esta época gris.

Entre los peregrinos que anualmente visitaban el santuario central de Silo, en la Palestina central a mitad de camino aproximadamente entre Siquem y Bet-el, se encontraba Elcana de Efraín con sus dos mujeres, Ana y Penina. Si bien en Jueces se indica claramente la existencia de otros santuarios, algunos privados, hay muchas evidencias que confirman que el santuario central estuvo en Silo desde el tiempo del asentamiento hasta su destrucción a manos de los filisteos en tiempos de Samuel. Es probable que este santuario haya sido algo más permanente que el tabernáculo del desierto, diseñado para que las tribus lo utilizaran durante el peregrinaje. No se especifica cuál fue la festividad que convocó a Elcana y sus mujeres. Es muy posible que haya sido la fiesta de la cosecha de otoño, la fiesta de las cabañas (o de los tabernáculos; Lv. 23.33-36; Dt. 16.13-15).[12] Las fiestas de aquella época no deben de haber sido muy complejas. De hecho, toda la historia se desarrolla en un clima de sencillez: no se trataba de un templo que deslumbrara por su organización e instalaciones, sino de un modesto santuario a cargo de un sacerdote, Elí, y sus dos hijos, Ofni y Finees. Ana pudo acceder fácilmente al sumo sacerdote y él se interesó personalmente por su situación.

Wellhausen y sus discípulos interpretaron esta sencillez como indicios de que la estructura compleja del tabernáculo y su personal, según se describe en Exodo, Levítico y Números, era la organización a la que se arribó en una etapa posterior y que en realidad representaba el esquema religioso postexílico.[13] Otra posibilidad es que esta sencillez haya sido parte de la degradación general de una época en la que casi no existía una autoridad central que hiciera cumplir las leyes. En aquellos tiempos los piadosos del pueblo se esforzaron por preservar al menos el espíritu de la ley, aunque quizá no la letra.

La historia se centra en la aflicción de Ana por su impedimento de obedecer el mandato de fructificar, a lo que se sumaban el desdén y las burlas de su rival. La

12. Dt. 16.16 prescribe la asistencia al santuario central tres veces al año: las fiestas de los panes sin levadura, de las semanas y de los tabernáculos. Sin embargo, esta ley, como buena parte de la legislación del Pentateuco, quizá represente el ideal, que no se cumplía sistemáticamente. Por razones prácticas es posible que las peregrinaciones se hayan reducido a una por año.

13. P.ej., J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, pp. 130, 135s.; R.H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, C.C. Forman, ed., Nueva York, 1961, pp. 78s.

situación es similar a la de Sara (Gn. 16.1ss.; 21.9ss.) pero era aún más irritante; Penina ocupaba el lugar de una esposa plena, mientras que Agar era sólo esclava. Como era costumbre para los israelitas en una situación desesperada, hizo un voto al Señor (1 S. 1.11). Quizá haya considerado la ofrenda sacrificada por su marido a manera de voto, una especie de ofrenda de paz (cf. Lv. 7.11ss.). Si fuese así, el sacrificio de Elcana era una ocasión festiva, acompañada de comida y bebida (v. 9).[14] La promesa de Ana sugiere que consagraría a su hijo al nazareato, si bien menciona sólo la prohibición más evidente: «no pasará navaja sobre su cabeza».[15]

Este voto es especialmente adecuado para Samuel quien defendió con firmeza los antiguos valores de Israel, que estaban a prueba por la indiferencia y las concesiones. Ser nazareo significaba defender las pautas antiguas, favoreciendo la sencillez seminómade de las generaciones anteriores en lugar de la influencia refinada de Canaán.[16] Quizá Amós (2.11s.) haya pensado en Samuel cuando describió a los nazareos como mensajeros de Dios a quienes el pueblo no había escuchado.

La oración silenciosa de Ana la distinguió del resto de los adoradores y llamó la atención de Elí (1 S. 1.12ss.). Los israelitas, como la mayoría de los orientales, oraban en voz alta, independientemente de las circunstancias («Con mi voz clamé a Jehová», Sal. 3.4; «Escucha, oh Dios, la voz de mi queja», Sal. 64.1). El culto de adoración israelita debe de haber sido bastante exuberante, pero Ana no tenía ánimo para ello. La reprensión de Elí por lo que él interpretó como ebriedad pudo haberse debido a la rareza de la oración silenciosa, pero también a los excesos que se cometían en aquellas ceremonias. Los cananeos, por lo general, convertían el ritual en una orgía; los israelitas tendían a imitarlos, tal como lo señalan los profetas como Oseas (p.ej., 4.11, 17s.).

Cuando la oración de Ana fue respondida con el nacimiento de Samuel,[17] ella se abstuvo de participar de las peregrinaciones hasta que destetó al niño, quizá a los

14. J. Bright sugiere que esas ocasiones quizá también hayan abarcado una proclamación de los actos de Dios en su gracia y una renovación de la lealtad a él; *Historia*, p. 205. Dt. 31.9-13 estipula tales ceremonias durante la fiesta de los tabernáculos por lo menos cada siete años. Por tanto, la desesperación de Ana quizá se haya agudizado por el recuerdo de las bendiciones pasadas de Dios, que aparentemente la habían abandonado. Los salmos de queja suelen enumerar los actos redentores de Dios a fin de hacer más conmovedora la oración de pedido de rescate (Sal. 22.4s.; 44.1-3).

15. En Nm. 6.1-21 se describen estos votos: abstinencia de vino, de bebida fuerte, del uso de navaja y de contacto con cualquier cadáver. Nótense también las instrucciones referidas a Sansón en Jue. 13.4ss.

16. Sobre los nazareos llamados recabitas (descendientes de Jonadab ben Recab; 2 R. 10.15-17), Bright señala: «[la abstinencia del vino y la negativa de vivir una vida sedentaria] era una especie de renuncia simbólica a la vida agrícola y a todo lo que ésta implicaba. Partía de la idea de que Dios habría de hallarse en las costumbres antiguas y puras del desierto y que Israel se había alejado de su destino en el momento de entrar en contacto con la contaminante cultura de Canaán»; *The Kingdom of God*, Nashville, 1953, pp. 55s.

17. Samuel probablemente significa «El es su nombre», «nombre de El» o «nombre de Dios». La explicación de Ana (1.20) es la etimología popular. Quizá relacionó Samuel (*šᵉmû'ēl*) con la frase «pedido a Dios» (*šā'ūl mē'el*) por la semejanza de sonido.

tres años.[18] Luego lo presentó a Elí y lo dedicó al servicio del Señor con lo que quizá haya sido una ofrenda de acción de gracias (Lv. 7.11ss.).

A menudo se han vertido comentarios sobre la elocuencia y la belleza de la oración de Ana (1 S. 2.1-10). La oración muestra que los israelitas devotos no necesariamente componían sus oraciones sino que empleaban modelos fijos, a los que modificaban de acuerdo con sus necesidades. La oración de Ana se basa en un canto de acción de gracias por el éxito en la batalla (cf. «los arcos de los fuertes fueron quebrados», v. 4; «serán quebrantados sus adversarios», v. 10). Fue tan grande su victoria sobre Penina y los demás que la despreciaban por su esterilidad, que expresó su júbilo en términos muy fuertes, sin vacilar en imponerse sobre quienes se habían burlado de ella.[19]

(2) Los perversos hijos de Elí (2.12-36). Los hijos de Elí, Finees y Ofni, simbolizan la pérdida de valores que había sufrido Israel a causa de la corrupción cananea. Con descaro desatendieron las leyes que limitaban la porción de sacrificio que correspondía a los sacerdotes (vv. 13-17), hasta tal punto que exigían los trozos de carne antes que se hubiese ofrecido el sacrificio.[20] Es más, cometieron fornicación con las mujeres que servían en el santuario. Ya sea que se tratase o no de prostitución sagrada, tal conducta era repulsiva para, al menos, algunos israelitas, que informaron del escándalo a Elí (vv. 22-25).

El destino de estos hijos impíos fue anunciado al sacerdote por un profeta al que no se lo nombra y sólo se lo llama «un varón de Dios» (vv. 27ss.), probablemente miembro de uno de los grupos de profetas itinerantes que actuaba en aquella época (p.ej., 10.5ss.). Sólo se ofrece la esencia de su mensaje.

Esta sección se vincula con la anterior mediante la mención de las visitas anuales de Ana, su amoroso cuidado de Samuel y su fructificación en los demás hijos que dio a luz (vv. 18-21). Anticipa la sección siguiente señalando la fidelidad de Samuel al Señor (vv. 18, 21, 26),[21] en abismal contraste con la conducta deplorable de los hijos de Elí.

(3) El llamamiento de Samuel (3.1-21). La influencia profética perceptible en distintas partes de 1 y 2 Samuel se destaca en este capítulo, en especial por el énfasis dado a la palabra del Señor (vv. 1, 7, 19-21). Samuel fue consagrado al servicio

18. R. Patai (*Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, 1959, pp. 192-195) cita otros pasajes bíblicos para demostrar que los lactantes o los niños recién destetados ya caminaban, hablaban y comprendían (ver Is. 11.8; 28.9; Sal. 8.2). En 2 Macabeos 7.27 se menciona un período de lactancia de tres años. Esta costumbre aún persiste en Jordania, donde se conoce el caso de un niño que fue amamantado hasta los diez años de edad.

19. El v. 10 es problemático por las palabras finales: «Dará poder a su Rey, y exaltará el poderío de su Ungido». Muchos han considerado que toda la oración constituye una adición de la época de la monarquía.

20. La forma en que el editor se detiene a explicar el método habitual para determinar las porciones sacerdotales indicaría que se encontraba en una época lo suficientemente alejada del tiempo de Samuel como para considerar que se requería tal explicación. Cf. Rt. 4.7.

21. La descripción de Lucas sobre el crecimiento de Jesús (2.25) evoca el pasaje de 1 Samuel 2.26, así como su versión del Magnificat, el cántico de victoria de María (1.46-55), es muy similar al cántico de Ana.

sacerdotal por su madre, de acuerdo con la antigua costumbre de Israel de dedicar el primogénito al Señor en conmemoración de la salvación de los primogénitos durante la plaga final de Egipto (Ex. 13.2, 15). Quizá debido a lo poco práctico que resultaría, la legislación mosaica sustituyó a los primogénitos de todas las tribus por la tribu de Leví (cf. Nm. 3.11ss.). No obstante, Ana sintió tan profundamente su compromiso con Dios que cumplió la tradición de forma literal.[22]

Este capítulo anuncia la ampliación del ministerio de Samuel de mero aprendiz sacerdotal al desempeño pleno de la función profética. El relato sobre la voz a la que Samuel confundió con la de Elí evidencia que Samuel experimentó un llamado directo de Dios a ser profeta.[23] Esta experiencia, que señaló el inicio de una nueva era de actividad profética, debe compararse con la zarza que ardía frente a Moisés o las visiones de Isaías, Jeremías y Ezequiel. Samuel escuchó la voz de Dios. Nunca volvería a ser el mismo, e Israel lo sabía (v. 20).

Los filisteos y el arca (4.1-7.17). (1) Captura del arca (4.1-7.2). Buena parte del poder de los filisteos radicaba en que poseían armas de hierro, con las que las armas de bronce de los israelitas no podían competir. Aunque durante un siglo o más el conflicto entre los dos pueblos había sido intermitente, en tiempos de Samuel (*ca.* 1050 a.C.) los invasores ya habían ganado suficiente poder para saciar su sed de conquista. Aunque quizá no hayan sido numerosos en sí mismos, dominaron a un número considerable de cananeos y los organizaron en unidades de combate disciplinadas y bien equipadas. Para estos cananeos, la invasión filistea no había significado la pérdida de la libertad. Más bien marcó la transferencia de lealtad de los faraones egipcios de las dinastías decimoctava hasta la vigésima, en favor de los filisteos.

Cuando los filisteos finalmente atacaron a Israel, doblegarían la resistencia. Luego de perder las escaramuzas iniciales y cuatro mil hombres (4.1-4), los israelitas acudieron al estímulo espiritual del arca del pacto. Pero el arca sirvió más para enfervorizar a los filisteos hasta el paroxismo que para levantar la moral de Israel. Israel perdió treinta mil hombres, a Finees y Ofni (cuya muerte el varón de Dios había anunciado) y al arca (vv. 5-11). La noticia superó al anciano Elí, quien se desplomó y murió al escucharla (vv. 12-18). La viuda de Finees escribió el epitafio para las desvanecidas esperanzas de Israel luego de esta derrota arrolladora: llamó a su hijo Icabod, es decir, «sin gloria»,[24] pues la gloria de Dios se alejó

22. La relación exacta entre Samuel y la tribu de Leví es difícil de establecer. En 1.1 se sugiere que Elcana, padre de Samuel, es efraimita, mientras que en 1 Crónicas 6.28 se menciona a Samuel entre los descendientes de Leví. Quizá la familia de Samuel haya estado formada por levitas que habitaban Efraín, o Samuel pudo haber sido adoptado como miembro de la tribu por sus actividades sacerdotales.

23. H.H. Rowley ha recalcado la importancia de este sentido de vocación: «...Se señala con claridad que el factor que determinó que fuera un genuino profeta no fue la dedicación paterna, sino el hecho de que cuando era un niño aún la palabra de Dios vino a él por iniciativa divina»; *The Servant of the Lord*, pp. 112ss.

24. Kuhl sostiene que el «autor de esta parte» comprendió mal el nombre, que quizá significara «hombre de gloria» (heb. *'îš kāḇôḏ*); *The Old Testament, Its Origins and Compo-*

cuando el arca, símbolo de su presencia en Israel, cayó en manos de los filisteos (vv. 19-22).

Sin embargo, los filisteos no sabían lo que les esperaba. Cuando su ídolo Dagón se derrumbó ante la presencia del arca, las ciudades se negaron a que el arca traspusiese sus puertas (5.1-10).[25] Sobrevino una epidemia, aparentemente la peste bubónica. Escarmentados, los filisteos prepararon una ofrenda por la culpa, de cinco tumores de oro y cinco ratas de oro, y luego enviaron el arca a Bet-semes en territorio israelita (5.11-6.21). Quizá las ratas y los tumores, que sugieren la plaga, deban relacionarse con las prácticas mágicas en las que se hace una representación de la maldición que desea evitarse o de la bendición que desea recibirse.

(2) Samuel como juez (7.3-17). Si bien no consta en Samuel, Silo muy probablemente haya sido destruida en una incursión filistea y su santuario derribado. El recuerdo de este hecho se mantuvo vivo hasta el tiempo de Jeremías, quien lo utiliza para advertir que era falso confiar en la seguridad que ofrecía el templo de Jerusalén (7.12; 26.6; cf. Sal. 78.60). La permanencia del arca durante veinte años (7.2) en Quiriat-jearim (adonde fue llevada desde Bet-semes), luego de haber estado siete meses entre los filisteos (1 S. 6.1), es un dato que se sumaría a la evidencia de la destrucción del santuario de Silo.[26]

Fue después de estas abrumadoras derrotas a manos de los filisteos que Samuel llegó a su plena estatura como juez. Tal como sus nobles predecesores, Débora, Barac, Gedeón y Samgar, llamó al pueblo al arrepentimiento (vv. 3-9). Cuando el Señor derrotó a los filisteos en Mizpa, aparentemente enviando una tormenta de truenos para confundir a sus tropas, los israelitas recuperaron la confianza en él y lograron no sólo contener el avance de los filisteos sino también recapturar buena parte del territorio que habían perdido. Este pasaje (vv. 3-17), que se parece a un episodio de Jueces, es el último destello del antiguo orden. El clamor por un rey iba en aumento.

SAMUEL Y SAUL: TIEMPO DE TRANSICION (8.1-15.35)

La presión de una constante oposición filistea exigía una nueva táctica para Israel. Ni Samuel, ya entrado en años, ni sus hijos irresponsables ofrecían la coherencia y

sition, p. 121, nota 34. Kuhl no cita ninguna evidencia que justifique esta posibilidad, que no se ajusta al contexto.

25. Algunos han interpretado que Dagón era dios de los peces (heb. *dāg*), pero es más probable que fuese dios de los cereales (heb. *dāgān*). Su nombre aparece también en textos ugaríticos, fenicios y babilónicos. Cualquiera sea la explicación correcta, es evidente que los filisteos adoptaron un nombre semítico para referirse a su dios principal. Los nombres propios filisteos a menudo tenían raíces semíticas. Estos y otros datos lingüísticos indicarían la existencia de un intercambio cultural entre los filisteos y los cananeos. Ver Gordon, *The World of the Old Testament*, pp. 121s.

26. No existe ninguna evidencia de que Samuel tuviera nada que ver con el arca en Quiriat-jearim. Como juez viajó por todo el territorio (1 S. 7.15s.), pero Ramá, donde construyó un altar, parecería que fue el centro de su actividad religiosa.

la calidad del liderzgo que requería el momento. La amenaza planteada por las comunidades filisteas, en su alto grado de organización e integración, sólo podía resistirse con una estructura equiparable. Israel necesitaba un rey.

La búsqueda de un rey (8.1-12.25). (1) La monarquía frente a la teocracia. La solicitud de los ancianos de Israel de un rey fue recibida con reacciones diversas. Algunos pasajes parecería que se oponen a la idea (8.1-22; 10.17-19; 12.1-25), y otros la aprueban (9.1-10.16; 10.20-11.15). Una de las explicaciones la ofrece una teoría documental según la cual dos documentos que reflejan actitudes opuestas hacia la monarquía han sido combinados por un editor que no hizo ningún esfuerzo por allanar las aparentes contradicciones. Un ejemplo representativo de este enfoque es el análisis de A.R.S. Kennedy,[27] quien sostiene que la fuente a favor de la monarquía, a la que llama M, es la fuente más antigua, que incluía la mayor parte de 1 Samuel 13-2 Samuel 6. Considera que la fuente que se opone a la monarquía es deuteronómica (D) y la asocia con la estructura de Jueces, pues presenta a Samuel como juez de todo Israel.

John Bright propone un enfoque con ligeras variaciones. Si bien reconoce dos o tres hilos narrativos paralelos, no los toma como «reflejo posterior de una amarga experiencia de la monarquía», sino como un cuadro preciso de los sentimientos encontrados que deben de haber existido desde el comienzo. Samuel compartía la ambivalencia.[28]

Sin embargo, es probable que se haya exagerado el contraste entre las dos actitudes. C.R. North, quien atribuye los pasajes presuntamente hostiles a los deuteronomistas, afirma que

> argumentar que el autor de 1 Samuel 7.2-8.22, 10.17-24.12 sentía una inveterada hostilidad hacia la monarquía en sí misma ... es forzar la evidencia. Su ideal era la teocracia; pero aun así Yahvéh necesitaría un representante, bien un juez o bien un rey, mediante el cual actuar.[29]

La monarquía era necesaria para la supervivencia de Israel, pero, como todo momento crítico de su historia, entrañaba un grave riesgo. ¿Cómo podía Israel tener un rey como sus vecinos (8.5) sin la pérdida de libertad inherente a tal centralización (vv. 10.18)? Era evidente que el antiguo orden estaba en decadencia, pero ¿qué acarrearía el nuevo orden? Estas y otras preguntas preocupaban a Samuel y a los demás defensores de la tradición del pacto de Israel (ver Dt. 17.14-20).

En vista de las tendencias absolutistas de las monarquías orientales de la antigüedad, sus patrones constituían una amenaza tanto a la tradición israelita de libertad personal como a su convicción de que Yahvéh era el verdadero rey. Como se verá con mayor claridad en los salmos, la tradición de Israel de la monarquía sagrada (en

27. *Samuel*, rev. ed., Century Bible, Nueva York, 1905. La teoría de Kennedy probablemente tenga más amplia aceptación en la actualidad que cuando la fomuló. Ver Snaith, *OTMS*, p. 101; G.W. Anderson, *A Critical Introduction to the Old Testament*, 2a. ed., Naperville, Ill., 1960, pp. 74ss.

28. *Historia*, p. 225. Ver Mauchline, *I & II Samuel*, pp. 20-24.

29. *The Old Testament Interpretation of History*, Londres, 1946, p. 98.

contraste con la monarquía secular) no elevaba al rey al nivel de divinidad, como sucedía con frecuencia entre sus vecinos.[30] En cambio, lo consideraba el representante de Dios responsable de hacer cumplir (y encarnar) el pacto. En lugar de ser un dictador, al menos idealmente, era un siervo de su pueblo.

1 y 2 Samuel reflejan tanto la necesidad de la monarquía como las consecuencias peligrosas de esta medida. La utilización que Dios hizo de la monarquía como parte de los preparativos para el Rey de Reyes es un testimonio de la validez de la monarquía en Israel. El hecho de que la gran mayoría de los reyes de Israel no cumplieron con el cometido que se les había prescripto es un testimonio de los peligros intrínsecos de la monarquía. La forma de gobierno óptima para Israel consistía en un delicado equilibrio: no era teocracia *o* monarquía, sino teocracia *mediante* la monarquía. Dios debía ser siempre el verdadero soberano si Israel habría de seguir siendo su pueblo. No obstante, podía ejercer su gobierno por medio de un rey humano. En medio de esta tensión, Saúl ascendió al trono.

(2) ¡Viva el rey! El advenimiento de Saúl se cumplió en etapas, según 1 Samuel 9-13. Saúl fue ungido por Samuel (respuesta al mandato de Dios [9.16]) después de que se conocieron en la oportunidad en que Saúl buscaba los asnos extraviados de su padre. Más tarde, en Mizpa fue escogido al azar de la familia de Matri del clan de Benjamín (10.21). La conveniencia política de la elección de un benjamita ha sido señalada a menudo. Tal como Saúl mismo observó, la insignificancia política de Benjamín («la más pequeña de las tribus de Israel», 9.21) minimizaba la amenaza que significaba para las demás tribus el hecho de elegir un rey de una tribu para gobernar sobre todas las demás. La modestia de Saúl también se comprobó en Mizpa, pues se escondió entre el equipaje cuando Samuel pretendió presentarlo (10.20-24). Saúl, un personaje notable, atrajo un alto grado de apoyo popular a pesar de la oposición de algunos agitadores (vv. 25-27).

Una invasión amonita puso a prueba el talento carismático de Saúl (11.1-5). Aunque ya había sido ungido rey en privado y aclamado públicamente como tal, aún estaba trabajando en el campo en Gabaa cuando tuvo noticias de la incursión amonita contra Jabes de Galaad. Las tribus fueron movilizadas y las fuerzas amonitas asoladas o expulsadas. Parecería que Saúl consideraba a Samuel su corregente o juez asociado (cf. v. 7). El éxito de Saúl sofocó toda oposición a su autoridad; una vez más, en Gilgal, Samuel lo proclamó rey. Estas historias del ascenso al poder de Saúl no deben tomarse necesariamente como relatos separados e independientes,[31] sino como etapas de la transición del gobierno de los jueces a la monarquía. De hecho, la diversidad de estas narraciones es evidencia de su autenticidad. Los tiempos requerían varias proclamaciones públicas y un despliegue de los dones carismáticos de Saúl, antes de que las tribus uniformemente lo aceptasen.

La aclamación de héroe que recibió Saúl agudizó la conciencia de Samuel de la potencial amenaza que encerraba la monarquía para la vida y la fe de Israel. Quizá

30. Is. 14.4ss. y Ez. 28.1ss. reflejan con precisión la actitud de los verdaderos israelitas hacia la monarquía sagrada de sus vecinos. Para profundizar ver H. Cazelles, «The History of Israel in the Pre-Exilic Period», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 293-295.

31. Como propone Weiser, *The Old Testament*, p. 163.

haya disgustado tanto a Samuel como a Saúl mismo (11.13) que el nuevo rey recibiera el reconocimiento por la victoria que correspondía a Dios. Samuel aprovechó la ocasión para defender la integridad de su ministerio como juez, relatar una vez más las magníficas obras de Dios durante el Exodo y la confederación teocrática, y advertir al pueblo sobre las consecuencias de la búsqueda de un rey (12.1-18). Una parte del discurso de Samuel resume su actitud hacia la monarquía y la de sus sucesores proféticos: «...si vosotros y el rey que reine sobre vosotros seguís a Yahvéh vuestro Dios, está bien. Pero si no escucháis la voz de Yahvéh, si os rebeláis contra las órdenes de Yahvéh, la mano de Yahvéh pesará sobre vosotros y sobre vuestro rey» (vv. 14s. BJ).

(3) ¿También Saúl entre los profetas? 1 y 2 Samuel permiten vislumbrar ejemplos de actividad profética de los siglos anteriores a la edad de oro de la profecía, el siglo VIII. En esta etapa primitiva el ministerio moral y ético de los profetas, aunque no estaba del todo ausente, tal como se observa en los discursos de Samuel, no siempre era preponderante. Sus mensajes a veces se vinculaban con el protocolo religioso, como en el caso de la denuncia de los hijos de Elí por no honrar a Dios en los sacrificios. En otras oportunidades actuaban como adivinos, pues tenían acceso a algún conocimiento especial, con frecuencia muy práctico, como la ubicación de los asnos extraviados de Saúl (9.6ss.). Aquella información, por lo general, requería paga o un obsequio.

Al parecer la conducta extática —danza y canto al son de cierta música, pronunciando oráculos en un estado de trance (nótese Balaam en Nm. 24.4)— caracterizaba por lo menos a algunos profetas de la época. El grupo de profetas con arpa, pandero, flauta y salterio, en cuya compañía profetizaba Saúl, era típico (10.3ss.).[32] No se debe pasar por alto su vinculación con los lugares altos, centros de adoración reconocidos. Es probable que Samuel no haya sido el único que desempeñara funciones sacerdotales y proféticas.

En relación con la naturaleza de la profecía de esta época, 1 Samuel 9.9 ofrece un comentario curioso: «...porque al que hoy se llama profeta, entonces se le llamaba vidente». La explicación más sencilla sería que en los primeros tiempos de Israel, existían dos ministerios, vidente y profeta, que luego convergieron bajo un mismo título, «profeta». La diferenciación entre los términos no es rigurosa. 2 Reyes 17.13 sugeriría que eran funciones distintas, mientras que al profeta Amós se lo llama también «vidente» (Am. 7.12). Es posible que la función principal del vidente haya sido originalmente examinar el futuro con el objeto de ofrecer una guía, mientras que el término «profeta», si bien incluía el factor predicción, debe de haber abarcado un sentido más amplio.[33]

32. Este no es el único caso de actividad extática de Saúl. Una descripción aún más alarmante de conducta extática se encuentra en 1 S. 19.24: «Y él también se despojó de sus vestidos, y profetizó igualmente delante de Samuel, y estuvo desnudo todo aquel día y toda aquella noche».

33. Ver en H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 99ss., el comentario de 9.9. El versículo es una glosa explicativa sobre el término «vidente», insertado en la narración por un editor cuyos lectores al parecer estaban más familiarizados con el ministerio del profeta.

Las hazañas militares de Saúl (13.1-14.52). Los filisteos ejercían una constante presión sobre la joven monarquía. Con el monopolio de la industria metalúrgica (13.19-22) y aprovechando la excelencia de sus carros de guerra (v. 15), cuando lo permitía el terreno, lograron mantener la superioridad militar sobre los israelitas. Hasta los días de Saúl, las tribus carecían de un ejército permanente y en tiempos de emergencia dependían de los voluntarios. Cuando Saúl o su hijo Jonatán derrotaban una guarnición de los filisteos (p. ej., en Gabaa: 13.3), no tardaban en responder con ataques de represalia (cf. vv. 17s.). En un ataque relámpago, Jonatán, hábil y valiente, junto con su paje de armas causaron tantas pérdidas a los filisteos que se encendió el valor de Israel (14.1-15). Al expulsarlos de las colinas de Efraín, Saúl obtuvo libertad de movimiento y cierto alivio de la incesante presión filistea, que le permitió emprender la guerra contra otros vecinos, como Moab, Amón, Edom y Amalec (ver vv. 47s.).[34]

Si bien Saúl no efectuó demasiados cambios en el antiguo orden político y casi no tuvo ninguna tentativa de centralización, no obstante percibió la necesidad de contar con líderes militares adiestrados. Como buena parte de la lucha seguía en manos de los voluntarios de las tribus, un cuerpo de hombres bien capacitados era fundamental para las osadas incursiones de Saúl (v. 52).

La opción fatal de Saúl (15.1-35). El ascenso de Saúl al poder fue gradual, como también su descenso. La audacia e impetuosidad que lo hacía poderoso en la batalla lo hacía peligrosamente impredecible en su relación con su pueblo, en particular con los líderes religiosos conservadores como Samuel. Su carácter impetuoso causó problemas más de una vez con el pueblo y el profeta. Sus votos irreflexivos, aunque satisfacían la necesidad del momento, lejos estaban de congraciarlo con sus conciudadanos (11.7; 14.24). La protesta de Jonatán probablemente refleje la actitud general (vv. 29s.).

Sin embargo, la descarada desobediencia de Saúl a Samuel provocó su rechazo final. Se relatan dos episodios. En primer lugar, Saúl esperó siete días en Gilgal para que Samuel llegara a supervisar el sacrificio anterior a la batalla, que preparaba a los israelitas para el combate ulterior con los filisteos indignados (13.8ss.). En su impaciencia, Saúl usurpó arrogante los derechos sacerdotales de Samuel y él mismo sacrificó los animales. La insensibilidad de Saúl a los límites de sus funciones hizo sospechar a Samuel que su primer ensayo de monarquía estaba condenado al fracaso.

Cuando el rey hizo caso omiso al mandato de destruir a todos los amalecitas, su ganado y sus bienes, la sospecha de Samuel se confirmó. Como Acán (Jos. 7.1ss.), Saúl no había tomado en serio la guerra santa. No se trataba de meras correrías para aprovisionarse nuevamente o cautivar tropas para convertirlas en esclavas. Habría de ser la venganza en nombre de Dios (1 S. 15.1-3). Samuel interpretó la ligereza con que Saúl tomó la orden divina como señal de un espíritu rebelde. El profeta se mantuvo en su decisión a pesar de los ruegos de Saúl (vv. 24-31). La lección debía

34. Ver en Bright, *Historia*, pp. 226-234, una excelente reseña de las hazañas militares de Saúl y de la estructura de su gobierno.

ser clara, sin importar el costo; tanto para el rey como para el hombre común, mejor era obedecer que sacrificar (v. 22).

Saúl y David: la lucha por el poder. (16.1-31.13)

Debía iniciarse la búsqueda de un nuevo rey. A pesar del fracaso rotundo de Saúl, nunca se consideró la posibilidad del retorno a la confederación. Los factores que habían impulsado el surgimiento de la monarquía aún subsistían. No era un cambio de forma de gobierno lo que hacía falta, sino un nuevo rey. Como respuesta al mandato de Dios, Samuel se dirigió a Belén para buscarlo.

El relato de la elección de David (16.6-13)[35] sigue un esquema bíblico que se reitera: desechado el hermano mayor, se escoge el menor: Isaac y no Ismael, Jacob y no Esaú, José y no los diez anteriores. En vez de ser accidental, esta pauta se destaca como punto crítico del plan de redención de Dios. Irrumpe en las prácticas corrientes de la época y la cultura para hacer algo nuevo. Estas elecciones no se basan en las leyes de autoridad y herencia sino en la voluntad y el poder soberanos de Dios. En consecuencia, las imponentes obras de estos hombres no son suyas. Dios es la fuente.

David, favorito en la corte (16.1-20.42). La unción de David precedió a la pérdida de poder carismático de Saúl (16.14). En vez del Espíritu de Dios, vino sobre Saúl un espíritu malo. Se afirma que el espíritu era de parte de Jehová, lo cual sugiere que formaba parte del juicio de Dios sobre Saúl, y que los israelitas consideraban que toda la realidad estaba bajo el dominio de Dios. Saúl comenzó a padecer períodos de una profunda depresión que sólo se aliviaba con música. Fue a raíz de esta extraña circunstancia que los caminos de Saúl y de David se cruzaron (vv. 18-23). El criado de Saúl hace una excelente descripción de los distintos talentos del futuro rey, según aparece en la narración: «...que sabe tocar, y es valiente y vigoroso y hombre de guerra, prudente en sus palabras, y hermoso, y Jehová está con él» (v. 18).

La historia de la muerte de Goliat (17.1-18.5) es probable que haya sido originalmente un relato suelto incorporado por un editor durante la compilación de los libros de Samuel. Aquí vuelve a presentarse a David (v. 12), aunque ya es un personaje conocido en el capítulo anterior. Quizá esta historia haya circulado por separado como ejemplo de los hechos portentosos de David, y luego hallara su lugar en el texto sin mayores modificaciones.[36]

35. Muchos han vinculado este nombre con el término *dawidum*, «líder» o «jefe de tribu», que aparece en las cartas acádicas descubiertas en Mari. Sin embargo, según la interpretación más reciente se piensa que la palabra del texto de Mari significa «derrota» y, por lo tanto, la conexión con David sería muy improbable. Ver H. Tadmor, «Historical Implications of the Current Rendering of Akkadian *daku*», *JNES* 17, 1958, pp. 129-141.

36. La historia de Goliat aparece por lo menos en tres relatos separados. Mientras que 1 S. 17 (ver también 19.5; 21.9; 22.10, 13) atribuye su muerte a David, 2 S. 21.19 menciona a Elhanán como vencedor de Goliat. 1 Cr. 20.5 señala que Elhanán mató a Lahmi, hermano de Goliat. Hay un hecho indiscutible: el texto de 1 y 2 Samuel presenta numerosas dificultades y con frecuencia debe enmendarse, en especial con ayuda de la LXX. E.J. Young ha sugerido dos posibles reconstrucciones en este caso, ambas con la mención de Elhanán como responsable de la muerte del hermano de Goliat.; *Introducción*, pp. 208-209. Otra posibilidad es que

El desafío de Goliat a los israelitas (vv. 4-16) es un caso de guerra representativa, una costumbre verificada en la antigüedad. La batalla se decidía con el combate de un representante por bando. Quizá esta práctica se basara en el principio de personalidad colectiva: el poder de una tribu o familia se resumía en un miembro.

La victoria de David sobre Goliat lo elevó a un puesto de responsabilidad en el ejército de Saúl y contribuyó a congraciarlo con el hijo de Saúl, Jonatán (18.1-5). Cuando la popularidad de David comenzó a superar a la de Saúl, el rey se puso celoso y suspicaz e intentó matarlo (vv. 6-11). Si bien David aún tenía acceso a la corte, fue perdiendo la aceptación de Saúl a medida que la conducta del rey se volvió cada vez más turbulenta.

Saúl ofrece a David dos de sus hijas, Merab (vv. 17-19) y Mical (vv. 20-29), con doble intención. Evidentemente, habrían apoyado el ascenso al trono de David. La monarquía, particularmente en Judá, presentaba un marcado carácter matriarcal: la reina madre siempre debía ser tomada en cuenta. El matrimonio con la hija del rey habría otorgado a David una considerable influencia. Sin embargo, cuando Saúl pidió como precio por el matrimonio cien prepucios de filisteos, se reveló su estrategia; en realidad esperaba que David muriese.[37] El plan fracasó cuando David y su grupo mataton el doble de los filisteos que se les había pedido sin que David sufriese daño alguno.

Más de una vez, Jonatán fue el único que se interpuso entre David y la muerte (19.1ss.; 20.1ss.; 20.30). Ambos habían sellado un pacto de amistad, solemnizado por medio del rito correspondiente a un pacto. Tal como Abraham había ofrecido animales a Abimelec como señal del juramento (Gn. 21.27ss.), así Jonatán ofreció a David sus ropas y sus armas. Sin duda, éste era un pacto de paridad[38] que ligaba como iguales, aunque debido a las circunstancias Jonatán llevaba la carga más pesada. La sinceridad y solemnidad de esta relación se demuestra en que se declara, renueva o reafirma cuatro veces en 1 Samuel: 18.3; 20.16, 42; 23.18.[39] La gravedad del voto de Jonatán —«Jehová haga así a Jonatán, y aun le

Elhanán sea otro nombre de David. Los reyes de la antigüedad con frecuencia asumían un nombre diferente al ascender al trono, tal como los monarcas y papas de la actualidad. Elhanán sería su nombre de pila y David, el nombre real o monárquico. Ver A.M. Honeyman, «The Evidence for Regnal Names Among the Hebrews», *JBL* 67, 1948, pp. 23-25; J.N. Schofield, «Some Archaeological Sites and the Old Testament», *Expository Times* 66, 1954-1955, pp. 250-252. El problemático nombre del padre de Elhanán, Jaare-oregim (2 S. 21.19) puede ser una versión tergiversada de «Jesé»; *'or^egîm* evidentemente ha sido mal copiado del final del versículo, donde se traduce «tejedor» (BJ).

37. Aunque las cabezas o manos cortadas eran las evidencias acostumbradas de la cantidad de víctimas de batalla, en este caso se pidieron los prepucios dado que los filisteos no practicaban la circuncisión; Gordon, *The World of the Old Testament*, p. 161, nota 20. De modo similar, los egipcios a menudo cortaban los genitales masculinos de los libios incircuncisos que habían matado.

38. Esta expresión a menudo se emplea por contraste con el pacto de soberanía que un gran rey impone a gobernantes menores, por lo general después de haberles hecho un favor importante.

39. Ver en Young, *Introducción*, p. 207, un resumen conciso de las etapas de esta relación de pacto.

añada»[40] (20.13)— indica que el juicio sobre aquel que rompiese dicho pacto sería la muerte. Si se toma en cuenta el fuerte sentido de lealtad familiar de los israelitas, la preocupación de Jonatán por David resulta aún más notable.

David, el refugiado perseguido (21.1-27.12). Ni aun la intervención de Jonatán pudo proteger a David en forma permanente. Como el exilio o la muerte era la única alternativa, David huyó (21.10). Más tarde, otros de su clan, sin duda temiendo la represalia, se unieron a él en el exilio. Junto con el heterogéneo grupo integrado por unos cuatrocientos fugitivos (22.2), David a menudo se escondía durante el día y viajaba por la noche para huir de Saúl. En las fronteras filisteas, las colinas del sur de Judá, el Neguev, Edom y Moab estaban estampadas las huellas de las correrías de estos soldados proscritos. En ciertas oportunidades, atacaban a los filisteos (23.1ss.); en otras, por temor a Saúl, vivieron temporariamente entre ellos (en Gat: 27.1ss.).

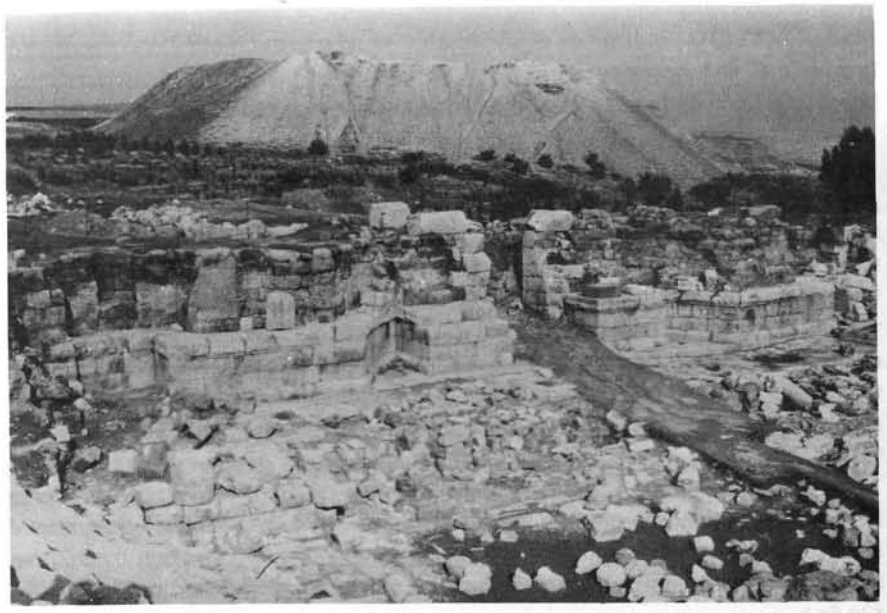
David empleó frente a Saúl tácticas defensivas y no ofensivas. En dos ocasiones tuvo la oportunidad de quitarle la vida fácilmente (24.4ss.; 26.6ss.) pero rehusó hacerlo. Mantuvo hacia Saúl una actitud de respeto y reverencia; aun cuando con astucia le cortó la punta del manto, lamentó el insulto que había dirigido a su rey (24.5s.).

Saúl, en cambio, acechó inflexible a David. A pesar de la constante amenaza filistea, Saúl persiguió compulsivamente a David y su banda proscrita, descuidando otras responsabilidades, en detrimento de la nación. El estado de desequilibrio de Saúl se puso cada vez más en evidencia. El cruel asesinato de Ahimelec, quien había ofrecido ayuda y consuelo a David (21.1ss.), y de un grupo de más de ochenta sacerdotes junto con sus familias (22.11ss.) era prueba de la gravedad de su demencia. El último de una serie de actos de desacato a la autoridad de los sacerdotes contrasta con la actitud de David, quien desde un principio se aseguró el apoyo de los sacerdotes y fue sensible a su liderazgo religioso. De hecho, el hijo de Ahimelec, Abiatar, eludió la sangrienta estratagema de Saúl y se unió al grupo de exiliados de David (22.20ss.).

La disposición de David de consultar al Señor es evidencia de su preocupación por el ministerio sacerdotal. Que la narración registre este hecho inmediatamente después de la llegada de Abiatar sugiere que por medio suyo David determina la voluntad de Dios con respecto a sus viajes y batallas (23.1ss.). El efod (vestidura sacerdotal a la que se sujetaba una bolsita) que tomó el sacerdote al huir quizá haya contenido suertes u otra forma de oráculos para la adivinación (ver 23.6). En contraste con el fácil acceso que David tenía a la voluntad de Yahvéh, Saúl procuró desesperada e infructuosamente discernirla por medio de sueños, urim (¿suerte sagrada?)[41] y la actividad profética (28.6).

40. Nótese el voto de David de vengar el insulto de Nabal (25.22 BJ): «Esto haga Dios a David y esto otro añada...». Una declaración como ésta seguramente iba acompañada de un gesto sugerente, por ejemplo, fingiendo que se cortaba la garganta.

41. Las suertes probablemente hayan sido dos discos planos con la inscripción «sí» de un lado y «no» del otro. Cuando coincidían la respuesta era clara. Cuando no coincidían, se requería más guía.



Tell el-Ḥuṣn, donde los filisteos exhibieron los cuerpos de Saúl y sus hijos (1 S. 31.10-12). (W.S. LaSor)

No es de sorprender que la muerte de Samuel pase casi inadvertida (25.1), ya que el anciano artífice de reyes ya hacía un tiempo que había pasado a segundo plano detrás de David y Saúl. Más conspicuo es el encuentro de David con el malhumorado Nabal y su agraciada esposa Abigail (25.2ss.). La falta cometida por Nabal al no recibir a David y sus hombres con la cortesía que las costumbres establecían le habría costado caro si no hubiese sido por la intervención de su mujer. La rudeza y la practicidad del estilo de vida de David como fugitivo se traslucen en este episodio. Tomaba alimentos donde los encontraba y estaba dispuesto a derramar la sangre de quien se los negase. Cortejó a la viuda Abigail y tomó también como mujer a Ahinoam. Eran días de audacia y arremetida; David estaba a la altura de las circunstancias.

El ocaso de Saúl (28.1-31.13). Sumido ya en la desesperación, Saúl se enfrentó con una violenta embestida de los filisteos desde el norte y no halló la guía de la palabra de Dios. Aunque había proscrito celosamente a todos los nigromantes y adivinos (28.3), abrumado por el pánico consultó a una adivina (28.8ss.). La escena, adecuadamente envuelta en el misterio, presenta a Saúl en el límite de sus fuerzas rogando el consejo de alguien a quien había desobedecido sistemáticamente a lo largo de su vida. En esta breve aparición, Samuel se muestra tan valiente en la vida después de la muerte como lo había sido en su vida en la carne, pues desde el más allá pronunció una versión algo más punzante de lo que había anunciado en Gilgal (15.17ss.): la desobediencia de Saúl le costó el trono.

Si la escena de Endor estaba signada por el misterio, la de Gilboa estaba signada por la tragedia (31.1ss.). Sin dar cuartel, los filisteos forzaron la batalla contra Saúl y sus hijos. Los hombres más jóvenes cayeron primero, mientras que Saúl, herido, rogaba el golpe de gracia. Cuando su escudero se negó a dárselo, Saúl cayó sobre su propia espada. Los filisteos, acostumbrados a despojar a los caídos en la batalla, le cortaron la cabeza y se apoderaron de sus armas como trofeos del triunfo sobre alguien que los había acosado durante una década o más. Los filisteos se regocijaron por la muerte de Saúl y la vulnerabilidad de Israel. Pero aún les restaba hacer frente a David.

18

LA EDAD DE ORO DE ISRAEL: DAVID Y SALOMON (2 S. 1-1 R. 11)

INTRODUCCION

En los ochenta años, aproximadamente, que se resumen en esta sección, Israel protagonizó una transformación casi total de su vida política y económica. David y su hijo convirtieron a Judá e Israel en una entidad militar capaz de dominar a sus vecinos y en una empresa mercantil que les redituó riquezas y fama sin precedentes. Las tribus, que antes carecían de cohesión, se integraron bajo una monarquía fuerte que fue el modelo durante casi cuatro siglos. Esta fue, sin duda, la edad de oro de Israel.

EL PODEROSO REINADO DE DAVID (2 S. 1.1-8.18)

Estos capítulos retoman la historia del ascenso al poder de David, iniciada en 1 Samuel 16. La muerte de Saúl dejó a Israel acéfalo y expuesto a la dominación filistea. Pero con pasos firmes y deliberados, David se encaminó hacia el trono de Judá y de todo Israel ... y no sólo para llenar el vacío. Mientras que la obsesión de Saúl de destruir a David lo había hecho vulnerable a las invasiones filisteas, la dedicación de David a proteger y expandir las fronteras de Israel lo llevó a sojuzgar a los filisteos y a someter a todos los vecinos inmediatos de Israel bajo su dominio.

Rey de Judá en Hebrón (1.1-4.12). (1) ¡Cómo han caído los valientes (1.1-27)! El alivio de David de la persecución de Saúl y su regreso del exilio entre los filisteos estuvieron empañados por su remordimiento por la matanza del monte Gilboa. Su pesar por la pérdida de Saúl, por quien al parecer tenía una gran estima, y en especial por la muerte de Jonatán, se veía agravado por su preocupación por la causa de Israel, que en ese momento requería una firme conducción. La suerte que corrieron los amalecitas oportunistas que buscaron el favor de David informando la muerte del

rey y argumentando que habían tomado parte en ella demuestra la intensidad de las emociones de David.

Otra prueba de ello es el conmovedor lamento que pronunció como reflexión sobre la gran pérdida de Israel (y suya) (vv. 19-27). Con aquel contraste dramático (en que se relatan las glorias de los héroes del pasado para agudizar el sentimiento de la humillación del momento) y las breves líneas plañideras del cántico fúnebre, David convoca a todo Israel, incluidos los montes de Gilboa que fueron testigos de la trágica escena, a llorar la muerte del rey y su hijo.[1]

(2) La lucha por el trono (2.1-4.12). El regreso triunfal después de su estada en Siclag culminó en su aclamación como rey de Judá en Hebrón (2.1-4). Esta antigua ciudad, rica en recuerdos de los tiempos de Abraham, fue su capital durante siete años y medio (5.5). Entre tanto, aún faltaba enfrentar a la familia de Saúl. Por instigación de Abner, el astuto general de Saúl, Is-boset (más correctamente, Es-baal),[2] hijo de Saúl, había sido proclamado rey de las otras tribus, incluidos aquellos fragmentos de la nación que habitaban en Transjordania. No hay indicios de que el gobierno de Is-boset haya conseguido un amplio apoyo popular. La ubicación de la capital en Transjordania restringía en buena medida su influencia sobre las tribus, que aparentemente aceptaban cada vez más el liderazgo de David.

Después de unos dos años de escaramuzas entre los dos rivales que se disputaban el trono (2.10; 3.1), Is-boset irritó a Abner acusándolo de mantener relaciones íntimas con la concubina de Saúl (vv. 6-11). Si hubiese sido cierto, sugeriría que Abner mismo ambicionaba el trono. La unión sexual con una de las compañeras de Saúl habría sido interpretada como una credencial para la corona. Esta ruptura con el rey obligó a Abner a presentar una propuesta a David (vv. 12-16), quien respondió pidiéndole que le fuese devuelta Mical, la hija de Saúl, como su mujer. El motivo político detrás de esta petición (concedida por Is-boset) es evidente: un hijo de Mical ayudaría a consolidar bajo la autoridad de David a aquellas facciones leales a Saúl.[3]

El renegado de Abner tomó la delantera en esta campaña de David para consolidar la unión nacional, viajando por todo el territorio y entablando conversaciones con los ancianos de las tribus (vv. 17-19). Al parecer los celos y la sed de venganza incitaron al general de David, Joab, a matar a su rival que, al menos en forma manifiesta, se había convertido en su aliado. La muerte de Abner afligió a David (nótese su breve lamento, vv. 33s.) y consternó también a Is-boset, quien al poco tiempo fue asesinado por dos criminales que antes habían servido a Saúl (4.2s.). Este hecho desagradó a David, quien de inmediato mandó ajusticiar a los asesinos que habían intentado impresionarlo con su acción.

1. Sobre una completa exposición de la forma de la quinah (canto fúnebre) y su utilización del contraste dramático, en especial de la exclamación «¡cómo!» (ver vv. 19, 25), ver cap. 47 sobre Lamentaciones.

2. Es-baal («hombre de Baal» o, más probablemente, «Baal existe») se emplea en 1 Cr. 8.33; 9.39. El repudio hacia Baal de parte de los escribas dio lugar al reemplazo en 2 Samuel de *ba'al* por *bôšeṯ*, «vergüenza».

3. Ver J.D. Levenson y B. Halpern, «The Political Import of David's Marriages», *JBL* 99, 1981, pp. 507-518.

Emplazamiento de la ciudad capital de David en Jerusalén, al sur de la actual Ciudad Vieja. (W.S. LaSor)

Rey de todo Israel en Jerusalén (5.1-8.18). Una vez desaparecido el rival, David fue aclamado en Hebrón como rey de todo Israel (5.1-5). La casa de Judá, que en ese tiempo abarcaba a simeonitas, calebitas, otonielitas, jerameelitas y ceneos (1 S. 27.10; 30.29), estaba unida a las tribus del norte («Israel»[4]). La prueba de que estos últimos nunca aceptaron plenamente la monarquía judía fue la rapidez con que se dividió el reino en tiempos del nieto de David, Roboam.

(1) Captura de Jerusalén (5.6-16). Jerusalén, el baluarte de los cananeos, había permanecido fuera del dominio de Israel durante los dos siglos y medio de ocupación de la tierra. Esta ciudad antigua (cf. Gn. 14.18),[5] tenía la ubicación ideal para ser la capital de David. Situada entre las dos partes del reino en territorio que ninguna tribu podía reclamar como propio, era lo suficientemente neutral como para servir de factor de unificación. Los detalles de la conquista de David no se conocen bien pero es probable que sus hombres se hayan deslizado por un canal de agua (5.8).[6] La hostilidad que David sentía hacia los jebuseos y la sicología que empleó al acicatear el ánimo de sus hombres para la batalla se manifiestan en sus referencias a los soldados enemigos como cojos y ciegos, al parecer evocando una burla que los jebuseos le habían hecho. Ese tipo de insultos era común en las guerras de la antigüedad.

4. Sólo por el contexto puede interpretarse si la referencia es a todo el pueblo o únicamente a las tribus del norte.

5. Sal. 76.2 confirma, aparentemente, que Salem equivale a Jerusalén.

6. Ver W.S. LaSor, «Jerusalem», *ISBE* 2, 1982, p. 1006.

David comenzó de inmediato a fortificar y embellecer su capital. Aunque sus proyectos de construcción nunca igualarían el esplendor y la magnificencia de Salomón, estos adoptaron matices de lujo que no se habían conocido ni en los mejores tiempos de Saúl. El tamaño de la familia de David (ver 3.2-5; 5.13-16) sugiere la existencia de una corte numerosa. El estilo de vida de Israel estaba cambiando y David encabezaba este cambio. Jerusalén era su ciudad, tomada por sus tropas privadas y no por un ejército tribal. Era el botín de su victoria y la trató como tal. Firmemente atrincherado en su capital fortificada, se lanzó a la tarea que Saúl no había logrado cumplir: expulsar a los filisteos del territorio. Más intrépido que nunca y versado en las tácticas filisteas, David obtuvo victorias decisivas, por lo que llegó a controlar al enemigo y a confinarlo a sus propios límites (5.17-25),[7] por primera vez en ciento cincuenta años.

(2) Reformas religiosas (6.1-7.29). Uno de los errores básicos de Saúl había sido su insensibilidad hacia las instituciones religiosas de Israel, en particular hacia el santuario central y el sacerdocio. Sin embargo, David comprendió la importancia de la herencia espiritual de su pueblo y se esforzó por perpetuarla y promoverla. Israel no podía unirse de verdad a menos que su líder político fuese también el líder religioso. Al traer el arca, largamente olvidada por Saúl, a Jerusalén y colocarla en una tienda, David convirtió su ciudad en la capital religiosa además de política, un paso fundamental que contribuyó a profundizar la lealtad de su pueblo hacia él. Su activa participación en las ceremonias de dedicación (al parecer demasiado activa, en la opinión de su decorosa mujer Mical; 6.20) lo señaló como uno que reverenciaba al Dios de Israel y alentaba su fe, reputación que tenía bien merecida y que nunca perdió.

El advenimiento de Saúl había despertado dudas en el profeta Samuel, pero David contaba con el pleno apoyo de Natán (7.1-3). Por mandato divino, el profeta anunció a David la especial relación que el rey y su simiente habrían de gozar con Dios. En términos que recuerdan al pacto abrahámico, Natán le prometió un «nombre grande» (una reputación encumbrada y bien merecida) estabilidad para su pueblo en la tierra, una dinastía permanente y una relación íntima entre Dios y los sucesores de David. Aunque a David le fue prohibido construir un templo permanente, se le aseguró que su hijo lo haría. La importancia de este pacto supera toda exageración posible.[8] La expectativa profética de un rey davídico que reinaría sobre Israel en gloria futura (Is. 9.6ss.; 11.1ss.) se basa en este pacto, así como la censura profética de los reyes no davídicos del reino del norte. La fe del Nuevo Testamento fundamenta el derecho de reinar inherente a Cristo en su descendencia de David (Mt. 1.1; Lc. 1.32).

Para administrar los diversos detalles de la adoración pública, David designó sacerdotes a Sadoc y Ahimelec (8.17). Parecería que el padre de Ahimelec, Abiatar,

7. Los relatos de guerras contra los filisteos en 21.15-22 quizá sean resúmenes de batallas de la primera etapa del reinado de David y no de la última, como podría suponerse por el lugar que ocupan en la narración.

8. Ver el análisis detallado de su unicidad y de la posible relación con el pacto abrahámico de Gn. 15 en R.E. Clements, *Abraham and David*, Naperville, 1967, pp. 47-60.

aún permanecía activo (15.24), quizá como «sacerdote emérito», manteniendo cierta influencia aunque su hijo ya lo había sucedido. Las familias de ambos sacerdotes no tenían raíces que las vincularan con el santuario de Silo, ni más atrás con Aarón, fundador del linaje sacerdotal.[9] Pero no todos los sacerdotes eran descendientes de Aarón, ya que los hijos de David mismo se enumeran entre ellos (8.18). Mientras que la descripción de la religión oficial en 2 Samuel es escueta, el cronista no escatimó esfuerzos para ofrecer un relato completo (1 Cr. 23.1-29.30). Este registro da testimonio del papel estratégico que David desempeñó en la transición de la sencillez del santuario de Silo a la compleja organización del culto que caracterizó a los reinos de Salomón y sus sucesores.

(3) Exito militar inigualado (8.1-18). El capítulo 8 es un resumen conciso de las actividades militares de David, cuyos detalles en algunos casos se ofrecen en los capítulos sucesivos (p. ej., el conflicto con los amonitas y sus aliados sirios, cap. 10). Una vez que el polvo de las distintas batallas ya se hubo disipado, los filisteos, edomitas, moabitas y amonitas además de las ciudades-estado de Siria como Damasco, Soba y aun Hamat estaban en manos de David o eran súbditos suyos.

Dos décadas antes, los israelitas habían evitado la estrangulación a manos de los filisteos. Pero la pentápolis filistea había sido quebrada y David había expandido de manera significativa la zona de influencia de Israel. Se había convertido en el reino más poderoso de Asia occidental: sus límites se extendían del desierto al Mediterráneo y del Golfo de Acaba a los alrededores de Hamat sobre el Orontes.

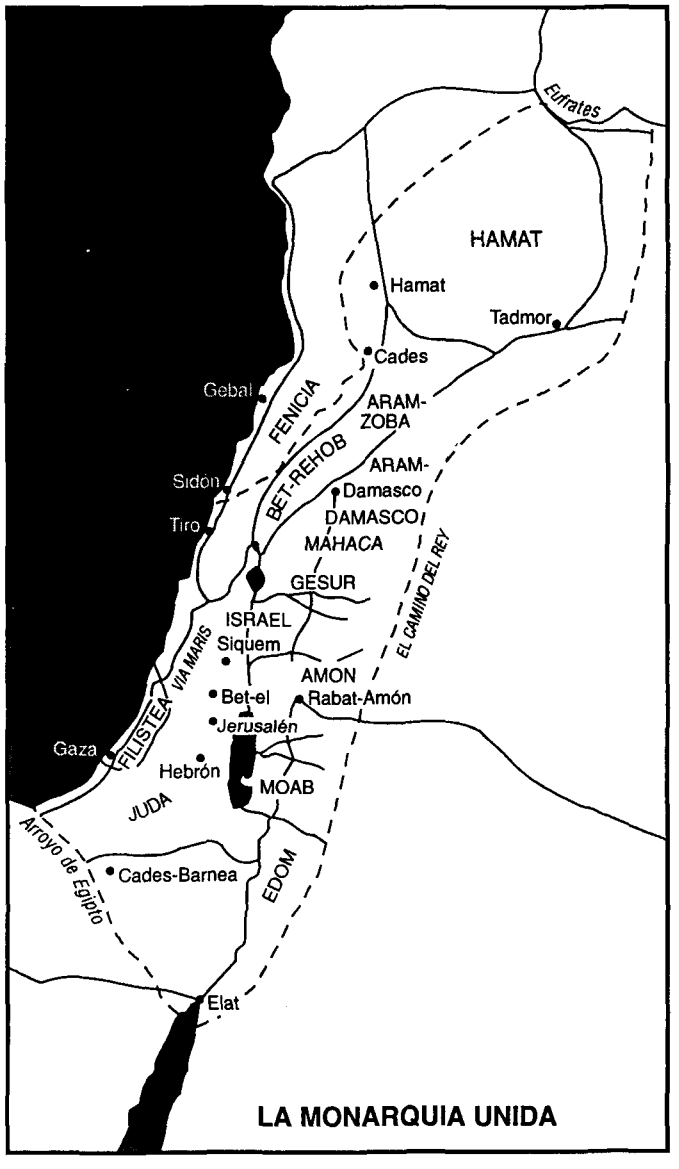
(4) Centralización política. Las reformas religiosas de David, la expansión militar y la reorganización política y social demandaban cambios radicales en la estructura administrativa. El grado de complejidad de esta estructura es difícil de estimar. Se ofrecen dos listas de los principales funcionarios de David (8.15-18; 20.23-26). Comprenden: un comandante en jefe de las tropas israelitas (Joab); un jefe de los mercenarios filisteos (ceretitas y peletitas);[10] los dos sacerdotes antes mencionados; dos funcionarios responsables de los archivos oficiales, documentos de estado y detalles administrativos; y, al menos por un tiempo, un supervisor a cargo de la mano de obra extranjera. Estos funcionarios carecían de autoridad independiente, ya que eran controlados de cerca por el rey, líder supremo cuyo juicio era decisivo en cada una de las áreas: militar, religiosa y política.[11]

La enérgica oposición profética al censo de David, registrada en el capítulo 24, probablemente se haya basado en objeciones a su finalidad. No se trataba simple-

9. Sin embargo, las genealogías (1 Cr. 6.4-8; 24.1-3) no están libres de problemas. Se han hecho muchos intentos para desvincular el linaje de Sadoc del de Aarón. Aunque la relación exacta no esté clara (las genealogías omiten algunas generaciones o incluyen nombres de quienes fueron adoptados al linaje pero no nacidos en él), las razones esgrimidas para desvincular los dos linajes no son concluyentes.

10. C.H. Gordon comenta: «Los mercenarios extranjeros carecen de [familia y lealtades locales] y suelen ser disciplinados, leales a su comandante, y están preocupados por su bienestar personal, pues de él depende el futuro profesional de ellos»; *The World of the Old Testament*, p. 170.

11. J. Bright (*Historia*, pp. 246s.) señala que la administración de David se basa, al menos en parte, en los modelos egipcios.



mente de llevar la cuenta de la población, sino de un intento de determinar la fortaleza de las distintas tribus a fin de recaudar impuestos y reclutar tropas.[12] Aunque en el reinado de David Israel gozaba de una mayor seguridad frente a la intervención externa, los ciudadanos gozaban de menos libertad personal. La adaptación de una

12. A pesar de las que aparentemente serían medidas tendientes a aumentar los impuestos internos, las principales fuentes de recursos de David eran, sin duda, los botines de guerra y el tributo de las naciones vecinas conquistadas o atemorizadas.

confederación de tribus a una monarquía centralizada fue difícil y la historia subsiguiente revela que los israelitas nunca la lograron plenamente.

LA AMBICION DE LOS HIJOS DE DAVID (2 S. 9.1-1 R. 2.46)

La transición de un liderazgo carismático a uno dinástico no se resolvió con el advenimiento de David. Es-baal, hijo de Saúl, hizo un intento fallido para apoderarse del trono, y más tarde Seba el benjamita intentaría provocar un alzamiento de Israel contra David (20.1-22). Pero, lo más trágico es que no toda la competencia por el trono era externa. David, quien manejaba con habilidad los asuntos internacionales y nacionales, tenía problemas en su propia familia, pues por lo menos tres de sus hijos ambicionaban el trono. Es ésta una trágica historia humana de gloria y vergüenza, intriga y contraintriga, amor y sangre, deslumbrante éxito y lastimoso fracaso.

Estos capítulos encierra las páginas que por lo general se consideran las más sublimes de los escritos históricos de la antigüedad: *la historia de la corte de David* (2 S. 9-20; 1 R. 1-2).

> El autor domina el arte de la construcción dramática del cuento así como el realismo en la caracterización de los personajes a quienes presenta en forma natural y verídica. El permanece detrás del relato, sin intromisiones, y no obstante un buen número de indicios (...11.27; 12.24; 17.14) muestra su visión de que hasta las relaciones últimas de la historia se establecen en una interacción entre los acontecimientos terrenales y la dispensación divina.[13]

El conocimiento detallado de la vida y el lenguaje de la corte indicaría que el autor habría sido un miembro de la corte, quizá Ahimaas, yerno de Salomón, o Abiatar, sacerdote en el tiempo de David.

Puntos fuertes y débiles de David (2 S. 9.1-12.31). La imagen de la bondad de David hacia la casa de Saúl y de su profunda estima de Jonatán, esbozada en todo el relato, se destaca en la misericordia que manifiesta hacia el hijo de Jonatán, Mefi-boset (9.1-13).[14] El énfasis que se pone en la cojera hace resaltar la condescendencia del rey, pues tales defectos a menudo se consideraban un castigo

13. A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, p. 165. Ver un estudio a fondo del sentido y del estilo literario en R.N. Whybray, *The Succession Narrative*, SBT, Naperville, 1968. Un panorama de las recientes exposiciones sobre esta sección se halla en J.R. Porter, «Old Testament Historiography», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 151s.

14. El nombre, tal como Is-boset, se originó en los escribas que modificaron la forma original Merib-baal (1 Cr. 8.34; 9.40) en señal de repudio al dios cananeo de la fertilidad, Baal. Los israelitas a veces se referían al Señor del pacto como Baal («amo»). Sin embargo, Oseas rechazó este título para Yahvéh por sus connotaciones paganas (Os. 2.16s.).

divino (ver Jn. 9.1s.). La bondad con que David trata a un miembro de la familia rival es aún más notable en vista de la costumbre oriental de deshacerse de los sucesores masculinos de la casa real opositora. David cumplió su promesa a Jonatán y perdonó la vida de sus descendientes (ver 1 S. 20.14-17). Su lealtad a aquel pacto fue probada nuevamente cuando hubo que tomar venganza por la matanza de los gabaonitas (2 S. 21.1-6). Al parecer, Mefi-boset respondió a la bondad de David y permaneció leal hasta el fin, aunque su guardia y siervo, Siba, lo traicionó durante el alzamiento de Absalón e intentó socavar la confianza de David en Mefi-boset (16.1-4).

Un episodio de la guerra amonita (11.1-27) revela otra faceta de David. Los ejércitos invasores, en especial los asirios, por lo general planeaban las campañas entre las lluvias tardías de marzo y la cosecha de cerales de mayo y junio. Los caminos estaban secos y transitables, y los soldados podían mantenerse con los cultivos de sus enemigos, que ya estaban madurando. Pero mientras que los ejércitos emprendían la marcha, David permaneció en la capital, y entonces tuvo lugar el encuentro ilícito con la hermosa Betsabé. Con el plan desesperado para deshacerse del marido de Betsabé, Urías, David añadió un homicidio al adulterio. La parábola de Natán, una reprensión sutil pero a la vez elocuente, constituye una evidencia convincente del papel decisivo que desempeñaban los grandes profetas en la vida de Israel (12.1-15). El rey, cuya principal obligación era hacer cumplir los términos del pacto y garantizar la justicia en todos los niveles de la sociedad, había violado ostensiblemente el pacto. David se derrumbó ante la denuncia del estricto profeta. La misericordia de Dios era su única esperanza; aunque su pecado acarreó consecuencias nefastas, como la muerte del bebé de Betsabé (12.15-19) y la laxitud de la moral de los hijos de David (p.ej., Amnón; 13.1-39), esa misercordia le salvó la vida.[15] La notable honestidad del Antiguo Testamento se hace patente en este caso, pues no se intenta de ninguna forma ocultar ni justificar las gruesas faltas morales del gran rey.

La avidez de poder de Absalón (13.1-18.33). Un gobernante poderoso siempre tiene enemigos, y David no fue la excepción. Las guerras durante su reinado habían debilitado la moral de las tropas reclutadas en Israel, que se vieron obligadas a servir en la guerra por largos períodos juntamente con el ejército privado de mercenarios de David. Dentro de la corte misma aumentaron las intrigas y la conspiración —en especial entre las mujeres de David— cuando surgió el asunto del sucesor.

El conflicto declarado se desató cuando Amnón, el hijo mayor de David (3.2), se aprovechó deshonestamente de su medio hermana, Tamar, y luego la rechazó con crueldad en vez de desposarla, tal como le era permitido (13.1-19). Absalón, sin duda con doble intención, se dispuso a vengar el honor de su hermana y a la vez a quitar del camino a un rival para la corona. Ardiendo de rencor porque su padre no castigó a Amnón, Absalón esperó dos años, mandó matar a Amnón y huyó al estado arameo de Gesur, la tierra de su madre (vv. 20-39).

15. La tradición judía, con buen criterio, vincula la oración por el perdón del Sal. 51 y la acción de gracias por el perdón del Sal. 32 con este episodio.

Joab, general de David, también era un personaje político poderoso. Si bien el rey descubrió su astuto intento de impulsar la reconciliación entre David y Absalón, logró que David permitiera el regreso de Absalón a Jerusalén, donde no pudo acceder a la corte de su padre por dos años (14.1-33). La belleza y la gracia personal de Absalón estaban empañadas por el oportunismo y la irresponsabilidad. Esta peligrosa combinación se puso de manifiesto cuando sembró descontento entre los litigantes a las puertas de la ciudad, proclamando que él arbitraría a su favor si estuviese al frente de los asuntos de Israel. Esta y otras estratagemas lo convirtieron en una seria amenaza a la seguridad de David (15.1-6). La amenaza subrepticia se convirtió en franca rebelión cuando Absalón se hizo proclamar rey de Hebrón (vv. 7-12).

Cuando aumentó el apoyo al golpe de Absalón, David reunió a su banda de mercenarios filisteos de inquebrantable lealtad y huyó de Jerusalén. La escena del rey vencido subiendo descalzo el Monte de los Olivos, con la cabeza cubierta en señal de luto y lágrimas en las mejillas, quizá sea la más conmovedora del Antiguo Testamento. Uno de los motivos de mayor pesar para David fue el informe de que su amigo y sabio consejero, Ahitofel, lo había abandonado para seguir a Absalón (14.30s.; 16.15-23). Uno de los escasos hechos alentadores fue la lealtad de Husai, a quien David encargó quedarse en Jerusalén para espiar las actividades de Absalón (15.32-37; 16.16-19).[16] El capítulo 17 relata el éxito de Husai al frustrar el consejo de Ahitofel, quien recomendó la inmediata persecución de David.[17] Fue tal el agobio de Ahitofel que se quitó la vida.

Una vez consolidadas sus fuerzas en Transjordania, David, quizá apoyado por súbditos leales, envió tres ejércitos contra Absalón, a quien arrolló por completo. Absalón mismo murió, en contra de las órdenes de su padre, a manos de Joab, quien sabía que la paz sería imposible mientras viviese Absalón (17.24-18.33).

Ultimos días de David (2 S. 18.1-1 R. 2.46). El rey exiliado, apenas recuperado del pesar por la muerte de Absalón, no había regresado aún a Jerusalén, cuando Seba, un benjamita, alzó a Israel contra su rey. Con plena conciencia del antagonismo que los seguidores de la casa de Saúl abrigaban contra él, David no vaciló un instante en enviar a Amasa para sofocar la rebelión. No obstante, la victoria final se le atribuyó a Joab, quien mató a Amasa por traición y asumió el control de sus tropas (20.1-26). El hecho de que Joab no haya sido designado para encabezar la persecución desde un principio quizá sea reflejo de la enérgica desaprobación de David por la muerte de Absalón (18.14s.).

A pesar de la evidente inestabilidad de la nación y la aprensión del pueblo al futuro, David no tomó ninguna medida decisiva para designar a su sucesor hasta el

16. Una de las actividades de Absalón fue asociarse públicamente con las concubinas de David (16.20-22), hecho que contribuiría a consolidar su posición relativa a la corona.

17. Husai y Ahitofel, al parecer, son los primeros ejemplos de aquellos sabios o consejeros que desempeñaron un papel fundamental en la determinación de las políticas de Israel (ver Jer. 18.18) y que más tarde dieron forma a la literatura bíblica sapiencial. El símil que emplea Husai (2 S. 17.8) es una figura corriente en la literatura sapiencial. Para más detalles sobre estos sabios, ver W. McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 44, Naperville, 1965, pp. 13-62.

fin de sus días. Adonías, el mayor de sus hijos sobrevivientes (3.4), se empeñó en conseguir el trono logrando el apoyo de Abiatar y Joab, el sacerdote y el general de David. Cuando llegó la noticia a Jerusalén de que Adonías había celebrado su coronación en Rogel, el profeta Natán y Betsabé, madre de Salomón, presionaron al rey para que nombrara a Salomón. Accediendo al pedido de su esposa favorita, David selló la designación de Salomón con un juramento y como prueba concreta le delegó el mando de su ejército privado de mercenarios filisteos. Con Sadoc como sacerdote, Natán como profeta y Benaía, hijo de Joiada, como general, Salomón fue coronado en Gihón, mientras que los festejos de Adonías culminaron en aflicción (1 R. 1.1-53).

Pero Adonías, quien temiendo por su vida se había asilado en el altar, procuró una vez más destronar a Salomón: pidió a la consorte de David, Abisag, como su mujer después de la muerte de su padre. Salomón, quien percibió las motivaciones políticas del pedido de su hermano (astutamente canalizado a través de Betsabé, que ejercía gran influencia), ejecutó a Adonías.[18] Luego de expulsar a Abiatar a la tierra de Anatot (cf. Jer. 1.1) y de matar a Joab en cumplimiento de la venganza por los asesinatos de Absalón y Amasa pedida por David antes de morir, Salomón reinó sin rival, en el trono de Judá e Israel (1 R. 2.1-46). El gobierno dinástico se había establecido. A lo largo de casi cuatro siglos los reyes de Jerusalén serían hijos de David.

David, a pesar de sus faltas morales, sus medidas despóticas y su incapacidad de ordenar su propia familia, dio a Israel algunos de sus momentos más sublimes. Todos los reyes futuros serían evaluados comparándolos con él.

SALOMON EN TODA SU GLORIA (3.1-11.43)

Luego del escabroso acceso al trono, Salomón protagonizó una era de inigualada prosperidad y gloria. En los cuarenta años de su reinado (*ca.* 971-931) Israel alcanzó majestuosas alturas en actividades pacíficas, tal como el reino de su padre había experimentado éxitos militares sin precedentes. Originalmente Jedidías («amado de Jehová») según el nombre que le dio Natán (2 S. 12.24s.), Salomón (probablemente su nombre monárquico) no aparece en el relato bíblico hasta los últimos días de David. Una vez descartados los demás, como Amnón, Absalón y Adonías, Salomón ascendió al trono e incrementó su poder y su prestigio.

El autor y la composición de Reyes. La historia de Salomón ocupa un lugar central en los primeros capítulos de Reyes. La admirable historia de la corte de David finaliza en 1 Reyes 2.46. Los pasajes de 1 Reyes 3-2 Reyes 25 son obra de un talentoso e inspirado compilador que dio a los libros una perspectiva teológica uniforme y una presentación estilizada de la historia de Israel. Es probable que haya vivido hacia

18. Las mujeres de influencia de la corte de David (p.ej., Mical y Betsabé) al parecer fijaron el modelo para otras reinas madres de Judá. Nótese que el autor de Reyes registra el nombre de la madre de cada uno de los reyes, sin omitir ninguna (p.ej., 15.2, 10).

fines de la historia de Judá (*ca.* 590).[19] El énfasis que se hace en Elías, Eliseo y otros profetas, además del punto de vista profético general del editor, ha hecho que muchos atribuyan 1 y 2 Reyes a Jeremías. En efecto, el autor dio a la historia de Israel una perspectiva análoga a la de Jeremías y escribió bajo muchas influencias comunes. En este caso, tal como en 1 y 2 Samuel, el enfoque subjetivo reemplazó a la mera crónica de acontecimientos. En lugar de ser un apologista de la corte, cuya finalidad era celebrar las proezas del rey —como era común entre los pueblos antiguos (los hititas quizá sean la excepción)— el historiador evalúa y a menudo critica a los gobernantes, comparando a cada uno con David, el gran prototipo real.

El compilador de Reyes ha dejado algunos indicios de las fuentes que utilizó. Es probable que la mayor parte del material relativo a Salomón de 1 Reyes 3-11 haya sido tomado del libro de los hechos de Salomón (11.41) y muchas de las demás historias se hallaran en los libros de las crónicas de los reyes de Israel y de Judá. La LXX sugiere que 8.12s. (LXX, 8.53) se tomó del libro de Jaser (cf. Jos. 10.13; 2 S. 1.18). Los hechos de Elías y Eliseo quizá se hayan transmitido en forma oral entre las escuelas de profetas.

Todo este material ha sido organizado con gran habilidad para conformar una narración histórica bien sincronizada. Las crónicas de los dos reinos, originalmente separadas, han sido combinadas e intercaladas con los comentarios proféticos del editor.[20] Como resultado

> el libro es una historia escrita con una finalidad religiosa y práctica ... El hecho notable es que cuando todo estaba perdido, alguien consideró que la historia de ese trágico período merecía registrarse como enseñanza de la disciplina que Dios imparte a su pueblo.[21]

Salomón: el gran sabio. En su condición de primer rey dinástico, Salomón asumió sus funciones sin estar dotado de talentos carismáticos evidentes. Pero en una visión que tuvo en Gabaón, Dios le dio a elegir un don (1 R. 3.5-14). Consciente de la magnitud de sus responsabilidades, Salomón pidió sabiduría y discernimiento. Aprovechó al máximo sus contactos internacionales, su riqueza y la ausencia de guerras, y se dedicó a la actividad literaria. Sus colecciones de dichos sabios le otorgaron una reputación que excedió a la de sus contemporáneos egipcios, árabes, cananeos y edomitas (4.29-34) y lo convirtieron en el padre de la literatura sapiencial de Israel. El papel específico de Salomón en la literatura veterotestamentaria se analizará en conexión con Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares.

Salomón no sólo adquirió estatura heroica en Israel sino que también conquistó la imaginación de muchos pueblos en las más diversas regiones. Ningún personaje

19. El momento de la liberación de Joaquín (*ca.* 560) descrita en 2 R. 25.27-30 es la primera fecha posible para la culminación del libro. Sin embargo, la mayor parte probablemente haya sido compilada y editada dos o tres décadas antes.

20. El material de los archivos oficiales del reino del norte quizá haya sido llevado al sur por los refugiados luego de la caída de Samaria en 722. Ver en mayor profundidad B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 287-289.

21. J.A. Montgomery y H.S. Gehman, *The Book of Kings*, ICC, Edimburgo, 1951, pp. 44s.

de la antigüedad (con la única posible excepción de Alejandro Magno) se exalta tanto en la literatura popular judía, árabe y etíope.

Salomón: comerciante y estadista. David había legado a su hijo un vasto imperio. La tarea de Salomón consistió en controlarlo y fortalecer el gobierno centralizado que su padre había fundado y que era esencial para mantener el imperio. Dejando a un lado, hasta cierto punto, los límites tradicionales de las tribus, Salomón estableció distritos administrativos, cada uno de los cuales era responsable de proveer asistencia a la corte un mes al año (4.7-19), una tarea formidable (vv. 22s.).

Otra medida impopular de Salomón fue el reclutamiento de mano de obra de las tribus. Aunque los treinta mil israelitas empleados en obras públicas (5.13-18) no eran esclavos propiamente dichos, como los trabajadores cananeos (9.15-22), eran demasiado celosos de su libertad como para someterse sin quejas. El asesinato de Adoniram, supervisor de las cuadrillas de trabajo (4.6; 5.14; 12.18), sugiere el profundo rechazo de las estrictas medidas de Salomón.

El legado más duradero y de mayor influencia de Salomón fue el templo de Jerusalén. Sólo en esta época gozó Israel de la combinación de riqueza, gobierno centralizado y ausencia de ataques enemigos, que la realización de una obra de esta magnitud demandaba. Los recursos del reino de Salomón y los lazos de amistad con Fenicia (5.1) se aprovecharon al máximo para lograr una casa digna para Dios. Fue indispensable contratar artesanos extranjeros ya que la vida pastoril de los israelitas no estimulaba el desarrollo de habilidades artesanales y la prohibición de hacer réplicas de la deidad (Ex. 20.4) tendió a restringir la actividad artística. Descubrimientos arqueológicos de Canaán y las descripciones bíblicas relativamente detalladas (1 R. 5-8) permiten una significativa reconstrucción del templo y su mobiliario. Pero no quedan partes del templo mismo ni se ha descubierto ningún templo fenicio del siglo X. El santuario de Tainat en Siria, del siglo IX, consta de la misma división tripartita: vestíbulo, nave principal (lugar santo) y santuario interior (lugar santísimo).[22]

La política exterior de Salomón se basó principalmente en alianzas de amistad, a veces selladas con matrimonios y en un magno ejército permanente. Entre sus esposas se contaba la hija del faraón, para quien construyó un ala especial del palacio (3.1; 7.8). Esta valiosa alianza habla tanto del prestigio de Salomón como de la debilidad de Egipto, pues, aunque los reyes egipcios a menudo desposaban mujeres extranjeras, muy rara vez daban sus hijas en matrimonio a quienes no fueran egipcios. A modo de dote, el faraón (probablemente uno de los últimos de la débil dinastía vigésimo primera) entregó a Salomón la ciudad limítrofe de Gezer (9.16).

La alianza de Salomón con Hiram de Tiro también fue beneficiosa (5.1-12). Los fenicios, que ingresaban en el período de apogeo de su expansión colonial, aportaron conocimientos arquitectónicos y muchos materiales, en especial madera libanesa, para el templo y los palacios. Construyeron y tripularon los barcos, además de ofrecer un mercado para el trigo y el aceite de oliva de Israel. Este vínculo resultó especialmente útil cuando Hiram concedió a Salomón un préstamo significativo (9.11).

22. Ver una breve y útil descripción del templo, en A. Parrot, *El templo de Jerusalén*, Barcelona, 1962. Ver además J. Gutmann, ed., *The Temple of Solomon*, Tallahassee, 1976.

Salomón fue el primer israelita que empleó los carros de guerra de manera eficaz. Con base en un cordón de ciudades fortificadas limítrofes (vv. 15-19), las fuerzas militares contaban con cuatro mil establos de caballos,[23] mil cuatrocientos carros de combate y doce mil soldados de caballería (4.26). En recientes excavaciones realizadas en Hazor, Eglón y Gezer se han descubierto vestigios salomónicos, mientras que los establos de Meguido, que antes se consideraba habían pertenecido a Salomón, en tiempos más recientes se han atribuido a Acab.[24]

El comercio fue el fuerte de Salomón. Consciente de la importancia de dominar el puente terrestre entre Asia y Egipto, controló las principales rutas de caravanas norte-sur. Los buques mercantes transportaban sus cargamentos desde puertos tales como Ezión-Geber hasta puertos de Asia y Africa. La famosa visita de la reina de Sabá (10.1-13) probablemente haya tenido fines comerciales. Su pueblo, los sabeos del sudoeste de Arabia, al parecer corría peligro de quedar sometido a la dependencia económica por el estricto control que Salomón ejercía de las rutas de caravanas. Aunque el viaje de la reina fue fructífero, quizá ella haya tenido que compartir sus ganancias con Salomón. Era también intermediario entre los hititas y arameos del norte y los egipcios, quienes vendían carros de guerra a estos pueblos norteños. El rey mantenía un monopolio similar del comercio de caballos de Cilicia, (10.28s., BJ). Lamentablemente, las actividades comerciales de Salomón, aunque llevaron fabulosas riquezas a Jerusalén, no beneficiaron a todas las clases sociales de Israel. De hecho, el hombre común quizá haya vivido con menos comodidades que en tiempos de David y de Saúl. La tendencia hacia la concentración de la riqueza, que tanto indignó a los grandes profetas del siglo VIII, comenzó en la edad de oro de Salomón.[25] La inquietud de los vecinos de Israel revela que Salomón estaba perdiendo el control del imperio. Hadad encabezó un alzamiento en Edom y, en un hecho de mayor envergadura, Rezón tomó Damasco y puso en peligro el dominio de Salomón sobre las ciudades-estado arameas (11.14-25). El autor de Reyes interpretó estos acontecimientos como señales de juicio divino por las serias componendas religiosas. No reprende a Salomón por su sensualidad o por su amoralidad sino por la desobediencia al ideal monoteísta de Israel. Al abrazar las religiones de sus mujeres, Salomón renunció a su herencia israelita y faltó a sus responsabilidades reales como guarda de la fe. El juicio era inevitable, si no en su vida (se le perdonó la vida por causa de David), después. Y efectivamente sobrevino.

23. Cuarenta mil es un error de los escribas; cf. 2 Cr. 9.25.

24. Y. Yadin, «New Light on Solomon's Megiddo», *BA* 23, 1960, pp. 62-68. En la actualidad han surgido dudas en cuanto a si aquellos amplios edificios realmente fueron establos. Ver J.B. Pritchard, «The Megiddo Stables: A Reassessment», *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, J.A. Sanders, ed., pp. 268-276; Yadin, «The Megiddo Stables», *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, F.M. Cross, Jr., W.E. Lemke, P.D. Miller, Jr., eds., Festschrift G.E. Wright, Garden City, 1976, pp. 249-252.

25. Ver el análisis de la forma en que el poder de Salomón contribuyó al deterioro de los ideales de Israel, en W. Brueggemann, *La imaginación profética*, Santander, 1983, pp. 34-50. Se presenta un análisis del papel de los reyes de Israel en la administración de justicia en K.W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, *JSOTS* 12, Sheffield, 1979.

19

MONARQUIA DIVIDIDA (1 R. 12.1-2 R. 18.12)

ROBOAM Y JEROBOAM: EL REINO DIVIDIDO EN DOS (1 R. 12.1-14.31)

Tras la muerte de Salomón, ascendió al trono Roboam. Con esta transición emergieron los sentimientos latentes de opresión y corrupción que los israelitas habían reprimido bajo el riguroso régimen de David y Salomón. Quien fomentó este resentimiento fue un joven efraimita muy capaz, llamado Jeroboam, hijo de Nabat, al que Salomón había nombrado supervisor de las cuadrillas de trabajo de las tribus del norte (11.28) durante la construcción de ciertas fortificaciones de Jerusalén. De humilde cuna (su madre era viuda), Jeroboam se había resentido por las severas medidas de Salomón. Cuando el profeta Ahías, indignado por las prácticas religiosas que corrompían a la corte, profetizó que Jeroboam conduciría a las diez tribus del norte a la independencia,[1] la rebelión de Jeroboam evidentemente salió a la luz y él huyó a Egipto para eludir la ira de Salomón (vv. 26-40).

La política drástica de Roboam (12.1-24). El enfrentamiento con Jeroboam se produjo en Siquem, donde Roboam se presentó como rey a las tribus del norte. Esta antigua ciudad había sido testigo de importantes asambleas, pero ninguna tan decisiva como la descrita en el capítulo 12. Allí, el pueblo de Israel, cansado de las políticas despóticas de Salomón, procuró la enmienda de las injusticias y la garantía de la benignidad futura de su hijo. El impetuoso Roboam sobrestimó su dominio sobre los clanes del norte y subestimó la intensidad del resentimiento que abrigaban. Desechó el consejo de los ancianos (lo cual ya era una contravención a las tradiciones de su pueblo) y dio preferencia a sus ambiciosos e inexpertos compañeros. Luego Jeroboam, que había regresado de prisa de Egipto al conocer la noticia de la muerte de Salomón, encabezó a los israelitas en la declaración de la

1. La tribu restante de la casa de David era Benjamín (11.32, 36). Judá no se menciona porque se daba por supuesto que permanecería leal a su propio rey. En realidad, Benjamín, ubicada en la región limítrofe entre el norte y el sur, fue motivo de disputa durante toda la época de la monarquía dividida.

independencia. Así se oficializó la separación del norte y el sur, separación que de hecho ya existía en tiempos de David. Su lema probablemente había estado en ciernes hacía décadas:

¿Qué parte tenemos nosotros con David?
No tenemos heredad en el hijo de Isaí.
¡Israel, a tus tiendas!
¡Provee ahora en tu casa, David! (v. 16)

Los esfuerzos de Roboam para que se cumplieran sus demandas quedaron condenados al fracaso cuando el capataz Adoram fue asesinado y la intervención profética impidió que sus tropas marcharan hacia el norte. Sólo Judá se mantuvo completamente leal (v. 20). La lealtad de Benjamín estaba dividida, pero por su proximidad a Jerusalén era importante que Roboam mantuviese a esta tribu bajo un firme control (cf. vv. 21-24). No obstante, Dios usó la obstinación y la falta de perspicacia de Roboam para aplicar a Judá el juicio largamente merecido. Las prácticas idolátricas y opresivas de Salomón merecían juicio y la insurrección de Jeroboam se transformó en el medio que Dios empleó.

Jeroboam y los altares rivales (12.25-14.20). Jeroboam en su astucia pensó que si la separación norte-sur habría de ser permanente, debía ser completa. Así como David había hecho uso del altar real en Jerusalén como factor unificador de la nación, Jeroboam erigió altares rivales para mantener separadas a las dos partes, y prohibió las peregrinaciones periódicas a Jerusalén. En su reemplazo, capitalizó la riqueza de las tradiciones de Dan y Bet-el y levantó allí altares. Desechando la práctica establecida, designó sacerdotes y ayudantes que no procedían del linaje de Leví. Peor aún, dotó a estos «lugares altos» de becerros de oro, que evocaban la juerga de Israel en Sinaí (Ex. 32.1ss.). La arqueología sugiere que estos becerros probablemente hayan sido sólo pedestales sobre los cuales se creía que estaba Yahvéh invisible, tal como el arca del pacto a veces se describe como el trono o el estrado de sus pies (cf. Sal. 132.6-8).[2] Si bien éste era el significado oficial de los becerros, el pueblo sin duda los identificó con las imágenes del culto cananeo de la fertilidad y comenzó a fusionar los cultos de Yahvéh y Baal. Este sincretismo explica la reprensión profética de Jeroboam y sus altares (p.ej., de parte del hombre de Dios, 13.1-32; de Ahías, 14.14-16). Aun con el cambio de la fecha de la fiesta principal, Jeroboam intentaba provocar el divorcio completo entre su culto y la religión de Judá. Los editores proféticos de Reyes, indignados por sus innovaciones, no dejan de recordar a sus lectores que él llevó a Israel al pecado extendido y descarado (p.ej., 16.26; 22.52).[3]

2. W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, pp. 235-237.

3. La forma definitiva de las historias de Reyes fue obra de las escuelas proféticas de Judá, que surgieron con posterioridad a la caída del reino del norte, razón por la cual contaron con la ventaja de una visión retrospectiva. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 290. Jeroboam mismo quizá haya sido un devoto adorador de Yahvéh, pero su celo por sus propios templos, sacerdotes y modelos de adoración resultaron finalmente destructivos para la fe histórica de Israel. Por su incapacidad de resguardarse de las concesiones fue condenado.

Mientras que la mayoría de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el reinado de Jeroboam se resume en relatos concisos en las Escrituras, hay un episodio que se narra en detalle: la trágica historia del hombre de Dios. Luego de haber cumplido la voluntad de Dios de proclamar el juicio al usurpador Jeroboam y sus altares, desobedeció los términos de su misión y lo pagó con su vida (13.1-34). Es probable que esta historia haya sido transmitida en forma oral y conservada por los profetas de Judá, no sólo porque contenía la promesa de que un hijo de David destruiría los santuarios de Jeroboam y mataría a sus sacerdotes (v. 2),[4] sino también porque exaltaba la obediencia. Presenta un cuadro típico de la actividad profética en esa época y sirve de preparación para las historias de Elías y Eliseo.

La súplica desesperada de Jeroboam al profeta Ahías en Silo tiene un tinte irónico (14.1-20). Cuando su hijo Abías se enfermó, mandó llamar al viejo profeta que había predicho su ascenso al poder. Aunque Ahías en un momento había apoyado a Jeroboam, quien se había presentado a él bajo un disfraz, las palabras del profeta estaban cargadas de juicio. La corrupción de Canaán estaba causando estragos en la vida religiosa de Israel; aunque el anciano vidente había perdido la vista, logró leer las palabras escritas en el muro.[5] El reino de Jeroboam, establecido para traer juicio sobre Judá, también sería víctima del juicio de Dios.

Luchas internas y externas (14.21-15.34). La justicia de Judá no era mucho mayor que la de Israel. La apostasía de los días de Salomón se hizo más evidente bajo Roboam, como lo indica la mención de Asera y de la prostitución masculina en el culto (vv. 23s.). El hecho de que Jeroboam fracturara el reino no marcó el fin del juicio sobre Judá. El poderoso libio-egipcio Sesonc (Sisac en la Biblia), quien derribó a la débil vigésimo primera dinastía, invadió Judá (*ca.* 926 a.C.) y le impuso fuertes tributos (vv. 25-28). Si se complementa la breve reseña bíblica con las inscripciones de Sesonc que se conservan en el templo de Carnac, se comprende mejor el alcance de su campaña. Se mencionan más de ciento cincuenta lugares que fueron víctimas de sus incursiones. Desde Esdraelón en el norte hasta Edom en el sur, las tropas egipcias asolaron Palestina. La devastación habría sido aún mayor en esta campaña, si no hubiese sido por la inestabilidad en Egipto que impidió a Sesonc sacar el máximo provecho de sus conquistas.[6]

4. Muchos eruditos consideran la mención de Josías como un caso de «profecía posterior al hecho». Naturalmente, quizá sea un ejemplo bíblico de predicción específica, o posiblemente el nombre no se refiera a Josías específicamente sino a un descendiente de David, a quien se da el nombre simbólico de «aquel a quien Yahvéh apoya»; ver C.F. Keil y F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament, in loc.* También podría ser que la profecía original de la victoria no contuviese ningún nombre (cf. Am. 7.11-13), pero que los editores, tomando las reformas de Josías como cumplimiento de la profecía, añadieran su nombre para subrayar la conexión.

5. Asera, que se denuncia en el v. 15, era un nombre derivado de la diosa cananea Asera, consorte de El o Baal. Por lo general, se trataba de árboles sagrados o postes plantados o erigidos en altares sagrados. Evidentemente, la adoración de los becerros de oro abrió paso a otras prácticas idolátricas. Ver K.G. Jung, «Asherah», *ISBE* 1 , 1979, pp. 317s.

6. Anteriormente manifestó su desdén hacia Judá dando asilo al fugitivo Jeroboam (11.40).

Como Israel y Judá fueron sacudidas por igual en estas incursiones egipcias, ninguna de las dos estaba en condiciones de descargar un golpe eficaz a la otra, y por lo tanto el conflicto se mantuvo latente durante los reinos de Jeroboam y Roboam. Es poco lo que se sabe sobre el sistema político de Jeroboam. Se presume que perpetuó muchas de las políticas administrativas de Salomón, aunque tratando de mantener la benevolencia que lo había llevado al poder. Las obras de construcción que emprendió en Siquem, Penuel (sobre el Jaboc en Transjordania) y Tirsa probablemente hayan requerido importantes cuadrillas de trabajo, y asimismo la necesidad de mantener tropas preparadas para el ataque de Egipto o de Judá (14.30) exigía mantener un ejército permanente bien organizado. Entretanto, Roboam se esforzaba por conservar intacta la casa de David, a pesar de los ataques externos y los conflictos internos. La gloria de Jerusalén se vio seriamente empañada por el ataque de Sesonc; el comentario sobre el reemplazo que Roboam hace de los escudos de oro de Salomón, saqueados por el faraón, por escudos de bronce es simbólico. La edad de oro de Judá había acabado (vv. 26s.).

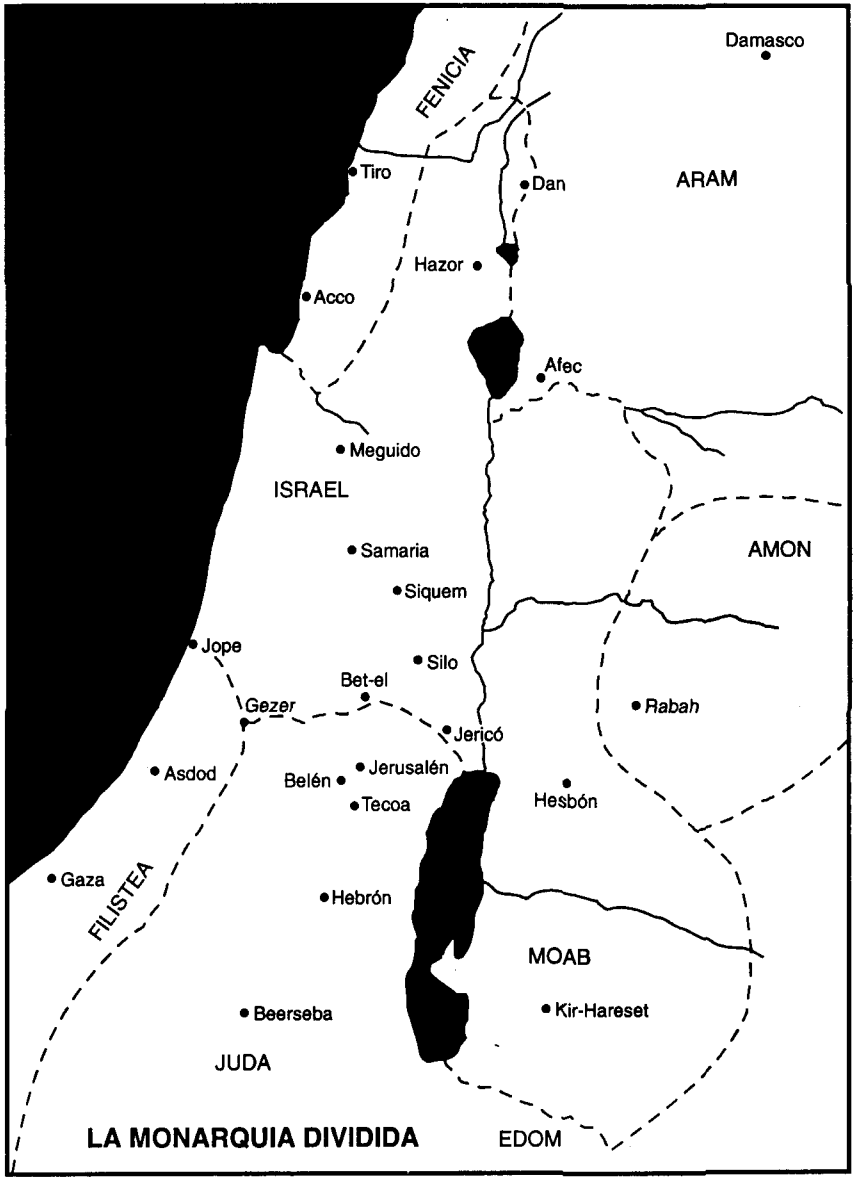
Después del reinado breve pero memorable de Abiam (15.1-8; llamado Abías en 2 Cr. 13.1), durante el cual prosiguió la contienda entre los dos reinos y se extendieron las fronteras de Judá (ver 2 Cr. 13.1-22), Asa comenzó su prolongado gobierno (*ca.* 911-870). La fórmula introductoria es característica de la referencia a los monarcas de Judá en Reyes: (1) el ascenso del rey al trono se sincroniza con el gobierno del rey del norte; (2) se menciona la duración de su mandato; (3) se hace referencia al nombre de la madre;[7] (4) se hace una evaluación de su reinado, generalmente usando el reinado de David como parámetro de piedad y devoción (vv. 9-11).[8] Asa es uno de los pocos reyes de Judá que recibe una evaluación favorable.

Asa ejercía la diplomacia por la amenaza de la fuerza. El cronista relata un episodio que los autores de Reyes omiten: la victoria decisiva de Asa sobre el vasallo etíope de Egipto, quien había intentado repetir y extender las conquistas de Sesonc. El rey de Judá arrolló de tal forma al ejército invasor que a Egipto, en su impotencia, le fue imposible arriesgar un ataque sobre Palestina por un siglo y medio

7. La misma reina madre, Maaca, se menciona en relación con Abiam (15.2) y con Asa (v. 10). Es posible que Asa y Abiam hayan sido hermanos y que «hijo» en el v. 8 sea un error de los escribas, pero lo más probable es que la reina madre haya sido una figura tan poderosa que haya seguido ejerciendo su influencia en la corte durante el reinado de su nieto, Asa (que quizá haya sido muy joven en el inicio de su reinado), y así haya eclipsado a la madre. Los términos bíblicos referidos a los vínculos familiares no deben tomarse siempre literalmente, pues a menudo se emplean para relaciones más amplias (cf. Mt. 1.1).

8. El ascenso al trono de un rey del norte por lo general se sincroniza con el equivalente del rey del sur; se menciona la duración del reinado; por lo general, no se menciona la madre; la evaluación es siempre negativa y suele incluir el siguiente veredicto: «E hizo lo malo ante los ojos de Jehová, y anduvo en el camino de Jeroboam, y en su pecado con que hizo pecar a Israel». Los vv. 33s. son un ejemplo de la fórmula introductoria típica. La fórmula con que concluye el relato de cada reinado generalmente también es estereotipada. Nótese el v. 31: «Los demás hechos de Nadab, y todo lo que hizo, ¿no está todo escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel?» (Este no era el libro bíblico sino el archivo oficial de la corte, al cual recurrieron los editores de Reyes.)

(2 Cr. 14.9-15). En el norte, Baasa, de Isacar, había arrebatado el trono de Nadab, hijo de Jeroboam, y luego había construido fortificaciones en Ramá, de modo que había bloqueado parcialmente la capital de Asa. Asa estableció un modelo poco feliz para los reyes sucesivos: acudió a Ben-adad de Damasco en busca de ayuda y respaldó su pedido con obsequios de oro y plata pertenecientes a los tesoros del palacio y del templo. El apoyo del rey de Asiria obligó a Baasa a retirarse de Ramá



LA MONARQUIA DIVIDIDA

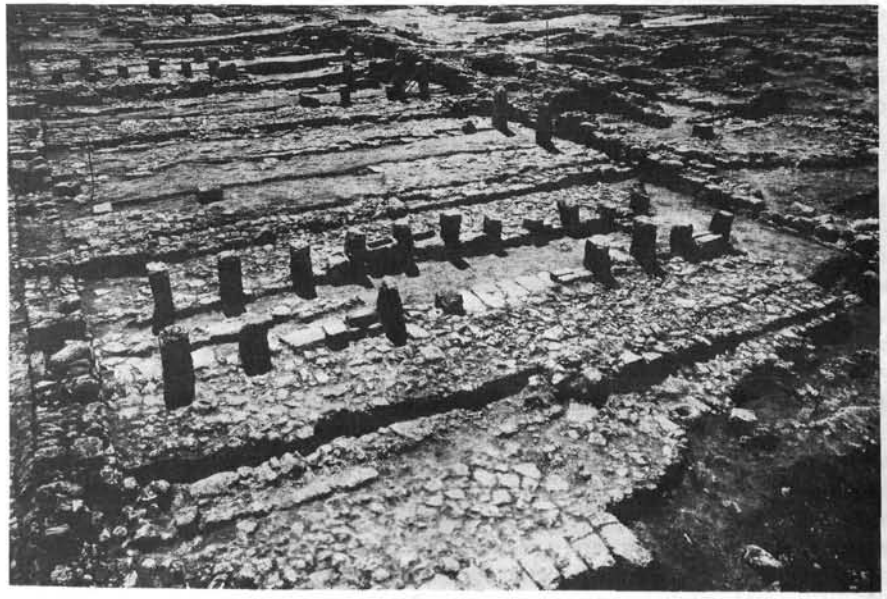
y la amenaza a Jerusalén cesó cuando Asa desmanteló las fortificaciones de Baasa (1 R. 15.16-33).[9]

LA CASA DE OMRI: CONSTRUCCION DE LA CAPITAL DEL NORTE (16.1-34)

El reino del norte nunca logró la estabilidad dinástica. Jeroboam no tenía derecho dinástico al trono, y su hijo reinó sólo dos años, hasta que Baasa se apoderó del trono y erradicó a la familia real (15.27-30). Pero la casa de Baasa no corrió mejor suerte. Su hijo Ela y toda su familia fueron aniquilados por Zimri, quien junto con Omri, comandaba una parte de las tropas reales (16.8-14). El reinado de Zimri duró tan sólo siete años. Omri fue aclamado rey y sitió Tirsa, la capital de Zimri. Cuando murió Zimri (¿suicidio?), la lealtad del pueblo estaba dividida entre Omri y Tibni, pero las fuerzas de Omri vencieron.

Esta inestabilidad política se reflejó en la búsqueda de Jeroboam y sus sucesores de una capital adecuada. Una evidencia de la habilidad política y la perspicacia militar de Omri fue su elección de Samaria —un lugar admirable cercano a

Restos de un edificio grande, construido con columnas, en Meguido, identificado anteriormente con los establos de Salomón, pero ahora fechado en el reinado de la dinastía de Omri y probablemente edificado por Acab. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)



9. Se presenta un excelente resumen de las turbulentas relaciones entre Damasco, Israel y Judá en M.F. Unger *Israel and the Arameans of Damascus*, Grand Rapids, 1957.

Siquem— y el hecho de que la haya adquirido legalmente, de modo que, al igual que la Jerusalén de David, la ciudad era suya. Como prueba de lo acertado de la elección y de su gran capacidad como arquitecto y constructor, Samaria se mantuvo como capital por un siglo y medio, y sólo cayó después de un prolongado sitio asirio.

La ubicación estratégica de Samaria ha sido descrita en forma concisa por K.M. Kenyon: «Samaria se extiene oblicuamente a la ruta principal norte-sur, atenta a cualquier avance desde Judá y con fácil acceso a Fenicia ... Era igualmente importante para él [Omri] tener facilidad de comunicación con el oeste, donde se extendían los territorios más ricos de su reino. Desde todo punto de vista, Samaria era mucho mejor centro que Tel el Far'ah [Tirsa].»[10] Las excavaciones han dejado al descubierto las fastuosas empresas de construcción de Omri, que continuó su hijo Acab. El lujo que Amós denunciaría un siglo más tarde comenzó en tiempos de Omri.[11] Quizá la jugada política más sagaz de Omri haya sido la alianza con Tiro de los fenicios, entonces en pleno apogeo de colonización. Esa alianza le abría la posibilidad de conseguir un mercado para los productos agrícolas de Israel y a la vez mantener suficiente poderío militar para impedir la invasión de los arameos de Damasco a su territorio de Transjordania, que se extendía hacia el sur e incluía Moab. Sin duda, el logro capital en esta negociación fue el matrimonio de Acab con Jezabel, hija del rey de Tiro (16.31). Esta unión profana aseguró el poderío político de Israel y su degradación religiosa. El temple espiritual de las tribus soportó la más grave de las pruebas. Pero Dios no había dejado a su pueblo sin un testigo de la fe verdadera; Elías el profeta estaba más que a la altura de las circunstancias.

ELIAS: ISRAEL EN LA ENCRUCIJADA (17.1-22.53)

El reinado de Acab se relata en detalle en Reyes, no tanto por su importancia política (a Omri, de importancia comparable, sólo se dedican seis versículos), sino por el conflicto con Elías, quien simbolizó la oposición de los israelitas verdaderos a las innovaciones del rey y su reina fenicia.

La habilidad política de Acab. Acab aprovechó al máximo las oportunidades que heredó de Omri. Amplió suntuosamente y fortificó el distrito real ubicado sobre la colina de Samaria. Conscientes de la insensatez de la lucha constante contra Judá durante los reinos de Jeroboam y Roboam y sus sucesores, tanto Omri como Acab procuraron la paz. En Josafat (*ca.* 873-848) de Judá, Acab encontró un aliado (cf. 22.1-4).

La cooperación entre los reyes era fundamental no sólo por causa de los arameos, quienes constantemente azotaban las fronteras israelitas, en especial los puestos fronterizos de Transjordania, sino también por el rápido surgimiento de Asiria. Bajo

10. *Archaeology in the Holy Land*, Nueva York, 1960, p. 262.

11. Ver *ibíd.*, pp. 260-269, y esp. A. Parrot, *Samaría, capital del reino de Israel*, Barcelona, 1963, en relación con los descubrimientos arqueológicos.

la autoridad de Asurnasirpal II (*ca.* 883-859), los asirios marchaban hacia el Mediterráneo, sometiendo bajo su dominio a las ciudades-estado menores de Siria.

La amenaza de la invasión enemiga a menudo conduce a asociaciones extrañas, tal como la alianza de Acab con Ben-adad de Damasco. La lucha entre ambos reyes ya había pasado por tres etapas: el sirio ganó la primera (20.1-6) pero Acab venció ampliamente a Ben-adad en la segunda (vv. 19-21) y en el tercer encuentro lo llevó cautivo (vv. 26s.). Pero en un importante episodio, que los autores bíblicos no registraron, ambos se unieron a Irhuleni de Hamat y a otros monarcas del oeste para hacer frente al avance hacia la costa del rey asirio Salmanasar III (*ca.* 859-824), quien prosiguió con la política de implacable expansión territorial de su padre. El resultado de la batalla de Carcar sobre el Orontes es incierto. Salmanasar III, al mejor estilo asirio, se atribuyó una esplendorosa victoria; pero por varios años no regresó para continuar sus triunfos, lo que sugiere que habría necesitado tiempo para recuperarse de la derrota. Según la estela de Salmanasar, Ben-adad (llamado en el texto Adad-'idri, es decir, Hadad-ezer) contribuyó con mil doscientos carros de guerra y veinte mil soldados, mientras que «Acab el israelita» aportó dos mil carros de guerra y diez mil soldados.[12] Los carreteros de Acab deben de haber tenido especial destreza para maniobrar en terreno escarpado. Después de la derrota frente a los hombres de Acab en la segunda batalla antes mencionada (vv. 19-21), los sirios pidieron una oportunidad de luchar contra los israelitas en la llanura, donde creían que los dioses sirios serían más eficaces (vv. 23-25).

La alianza con los arameos sólo duró mientras fue inminente la amenaza asiria. Indignados porque Ramot de Galaad en el norte de Transjordania hubo caído en manos arameas, Josafat y Acab formaron una coalición contra un rey de Aram, cuyo nombre no se menciona, probablemente Ben-adad I (22.1-4). Los profetas profesionales coincidían en afirmar que la campaña sería exitosa. Sedequías, hijo de Quenaana, se hizo unos cuernos de hierro como símbolo del poder militar con el que los israelitas harían retroceder a los sirios (v. 11). La exhibición de simbolismo profético (que los profetas utilizaban para transmitir su mensaje, cuya existencia concreta supuestamente garantizaba su cumplimiento) resultó ser sólo una expresión de deseos pues carecía de la autoridad del Señor. Como se verá, los profetas verdaderos a veces hacían uso del simbolismo profético, pero como respuesta a la iniciativa de Dios y no como medio de manipulación de la actividad divina.

Sólo Micaías, quien a menudo provocaba a Acab con profecías desalentadoras (v. 8), vio el verdadero resultado: la derrota de Israel y la pérdida de su líder.[13] Como Elías en el Carmelo, Micaías probó que una minoría puede tener la razón, aun cuando

12. J. Bright, *Historia*, p. 288 nota 34, ahora se retracta de su postura anterior que adhería a la teoría de Albright, sugiriendo que Hadad-ezer era el nombre de pila del rey, mientras que Ben-adad era su nombre regio. D.J. Wiseman (*DOTT*, p. 48) menciona a Hadad-ezer como posible sucesor de Ben-adad. M. Black coincide con Wiseman (*DOTT*, p. 240), al enumerar las principales objeciones a la teoría de Albright, aunque reconoce que la estela de Melcart respaldaría la identificación de Ben-adad con Hadad-ezer.

13. La primera respuesta de Micaías fue afirmativa (v. 15), pero Acab debe de haber detectado una carga de inseguridad o de sarcasmo en las palabras del profeta, pues exigió una respuesta veraz (v. 16). Ver S.J. DeVries, *Prophet Against Prophet*, Grand Rapids, 1978.

esté representada por un individuo solitario, siempre y cuando haya escuchado la palabra de Dios. Micaías debe ser considerado —junto con Moisés, Samuel, Natán, Elías, Amós y Juan el Bautista— uno de aquellos que declararon la verdad de Dios a la realeza, sin importarle el costo.

Un disparo al azar de un arquero sirio probó que Micaías tenía razón y que los optimistas de gran labia no la tenían (vv. 34-40). Acab había muerto, pero a Josafat se le perdonó la vida, quizá porque fue leal a Yahvéh y continuó con la reforma de Asa. La evaluación del autor es positiva, pero señala dos debilidades en la armadura espiritual de Josafat: el hecho de no haber destruido los templos ubicados fuera de Jerusalén y las relaciones pacíficas con el rey perverso de Israel (vv. 41-46).

A pesar de su capacidad militar y su talento para hacer alianzas provechosas, la derrota final no fue el único revés importante que sufrió Acab. En la piedra moabita (*ca.* 830), Mesa, el rey de Moab (2 R. 3.4), se jacta de una victoria arrolladora que terminó con cuarenta años de opresión de Omri y sus hijos. Se regocija diciendo: «Israel, fenecido para siempre».[14] La preocupación de Acab por Asiria y Aram evidentemente contribuyó a que descuidara sus territorios en el sur de Transjordania y abrió camino a la derrota abrumadora que sufriera su hijo Joram y su aliado Josafat a manos del vengativo Mesa (vv. 4-27).[15]

La notoria oposición de Jezabel a la fe de Israel. Acab solo ya habría sido una amenaza a la tradición del pacto de Israel. Sencillamente un oportunista, parecería que carecía de convicciones y de escrúpulos. Pero no estaba solo. Jezabel estaba a su lado, usando su prestigio e influencia de la forma más insidiosa y maliciosa posible. Tal como las mujeres extranjeras de Salomón, no abandonó su culto pagano, sino que lo mantuvo a niveles fastuosos. Cuando los profetas de Yahvéh se opusieron a sus costumbres paganas, ella se lanzó a una maligna destrucción, implacable y completa. Por la previsión de Abdías, mayordomo de Acab que adoraba a Yahvéh con profunda devoción, se salvaron cien de ellos, pero muchos deben de haber perecido (1 R. 18.3s.).

Una vez que hubo dirigido todos sus esfuerzos a suprimir la actividad profética verdadera, Jezabel introdujo en la corte cientos de falsos profetas dedicados a Baal y Asera (v. 19). Tal celo ejercido desde una posición tan estratégica planteó una gravísima amenaza a la fe histórica de Israel. La corrupción de la religión cananea hacía mucho tiempo que había estado filtrándose entre los israelitas por medio de los vecinos cananeos, pero en el tiempo de Jezabel se bombardeó desde el palacio sin disimulos.

Someterse a la adoración de Baal no resultaba desagradable ni repugnante a la mayoría de los israelitas. Los ídolos del dios de la fertilidad cananea proporcionaban

14. Ver la traducción al inglés y la exposición de E. Ullendorff, *DOTT*, pp. 195-198.

15. Mesa, como los israelitas, atribuía sus victorias y derrotas a la aprobación o al enojo de su dios. Quemos, a quien aparentemente ofrecía sacrificios humanos, se menciona con frecuencia en el Antiguo Testamento (Nm. 21.29; 1 R. 11.7; 2 R. 23.13; Jer. 48.46). La presencia de altares a Quemos en Israel se tomó como señal de componendas religiosas.

un elemento tangible al que podían vincular su adoración, mientras que las festividades ofrecían la oportunidad de dar rienda suelta a su pasión por el vino y la inmoralidad. En efecto, el desenfreno en la bebida y la incontinencia sexual eran un deber religioso del baalismo. Baal era señor del vino. Se consideraba que las relaciones íntimas con quienes se dedicaban a la prostitución en el culto (tanto hombres como mujeres) alentaban a Baal a disfrutar de las relaciones con su consorte, asegurando así la fertilidad para toda la tierra. Más aún, Baal se había convertido para los cananeos en un dios universal, aunque a la vez era adorado en sus expresiones locales. El dios de Jezabel era Baal Melcart (o simplemente Melcart; también Milcart), la forma de Baal que se adoraba en su ciudad natal de Tiro, pero ella no tuvo problema en transferir su autoridad a Israel. Los textos ugaríticos indicarían que el título de Baal Melcart (lit. «rey de la ciudad») lo designaba señor del mundo y su autoridad no se circunscribía a ninguna región geográfica en particular.[16]

No ha de sorprender, pues, que los profetas, con Elías como vocero, se hayan opuesto firmemente al programa religioso de Jezabel. Estaba desgarrando la parte vital de la fe. Una de las causas del torrente de milagros realizados por Elías y Eliseo era demostrar que Yahvéh, y no Baal, controlaba la naturaleza; nótese, por ejemplo, la terrible sequía que predijera Elías (17.1-7).[17] Pero Acab tenía el entendimiento velado y a Jezabel la consumía el odio contra los profetas de Yahvéh. Las enseñanzas no surtieron efecto.

En ninguna otra parte se pone tan en evidencia el desprecio encarnizado que Jezabel sentía contra los antiguos ideales de Israel, como en la conspiración para apoderarse de la viña de Nabot (21.1-26). Como se observa en el libro de Rut, las propiedades inmuebles no eran fácilmente enajenables. La tierra se transmitía a lo largo de las generaciones sucesivas como parte de la herencia familiar. Sólo podía venderse dada una emergencia extrema y en ese caso era preferible que fuera a un pariente. De ahí que Nabot se escandalizara frente a la soberbia de la oferta de Acab de compra o trueque de la viña.

Mientras Acab se irritaba, Jezabel conspiraba, con un absoluto desdén de las prácticas y costumbres de las tribus. Formada bajo un enfoque más dictatorial de la monarquía en Tiro, no podía comprender la congoja de Acab cuando Nabot rechazó el pedido. Ella deseaba tener la tierra colindante con el palacio de Jezreel, y como reina no le debía ser negada. Contrató algunos testigos falsos y logró que Nabot fuera condenado a muerte por los ancianos sobre la base de cargos fraguados.

Elías, indignado por la crueldad de Jezabel, enfrentó a Acab en Jezreel y pronunció la sentencia de destrucción para él, su despreciada mujer y toda su casa.

16. Ben-adad de Siria dedicó un monumento «a su Señor Melcart», lo cual demuestra que se lo adoraba más allá de Israel y Tiro. Quizá, Acab y Ben-adad hayan tenido algo más en común que su temor de Asiria. Sobre el texto y comentarios relativos a la estela de Melcart, ver Black, *DOTT*, pp. 239-241.

17. Es probable que la sequía haya durado un año entero o parte de un año en ambos lados. Esto concordaría con la frase de 18.1, «en el tercer año». Menander de Efeso menciona una sequía de un año en Fenicia. Cf. Josefo, *Ant.* viii.13.2.

Las muestras de arrepentimiento del rey hicieron que el juicio fuese diferido a los días de su hijo (vv. 27-29).

Tanto Elías como Eliseo se describen en Reyes sirviendo a las clases desdichadas (en particular, las viudas). Como profetas verdaderos, debían encarnar la fe del pacto y demostrarla en sus relaciones con los demás. Nunca fue tan necesario esto como en aquel tiempo de crisis cuando «Israel estaba lleno de gente que, como Jezebel, no tenía noción de la ley de la alianza o como a Ajab, les interesa muy poco».[18]

Cabe mencionar el contraste que puede trazarse entre la respuesta de David a Natán (2 S. 12.13) y las actitudes de Acab y Jezabel frente a Elías. Ni siquiera un buen rey está libre de caer en conductas bajas; sin embargo, David reconoció su pecado cuando le fue señalado. En cambio, Acab y su reina estaban demasiado endurecidos frente a las obligaciones del pacto y demasiado alejados del modelo de monarquía de Israel. Así como algunos reyes anteriores se habían sometido a la vara disciplinaria de la palabra profética, esta pareja real intentó quebrar la vara y destruir al profeta que la esgrimía.

La contienda de Elías sobre el monte Carmelo (18.1-46). El nombre de Elías («Yahvéh es Dios») resumía su mensaje. Comprendió mejor que cualquiera, desde Moisés, la naturaleza exclusiva del derecho de Yahvéh sobre Israel. Sólo Yahvéh era Dios y no toleraría rivales ni colegas. Elías planteó el problema de Israel en forma directa y concisa, cuando preguntó al pueblo (v. 21): «¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos? Si Jehová es Dios, seguidle; y si Baal, id en pos de él». Algunos asuntos requieren una definición en términos absolutos: la elección del Dios al cual seguir es uno de ellos.

Con el valor que le daba la confianza en sus convicciones, Elías retó a los profetas de Baal (patrocinados por Jezabel) y a sus seguidores a una contienda para establecer a quién se debía adorar en Israel: a Baal o a Yahvéh. El lugar escogido fue el monte Carmelo, considerado sagrado y cubierto de altares a Baal y Yahvéh (al parecer los de Yahvéh habían sido profanados; v. 30). Elías se colocó en desventaja pues dio a los profetas de Baal la elección de un animal para el sacrificio, les permitió invocar primero a su dios para encender el sacrificio y empapó el animal que emplearía para el sacrificio y la leña antes de invocar el fuego de Yahvéh del cielo; de esta forma, Elías probó de manera dramática la superioridad de su Dios.[19]

El contraste entre la conducta de los profetas es interesante. Aparentemente, la señal de los profetas paganos era la conducta extática y no el contenido del mensaje. Los profetas de Baal son ejemplos clásicos del uso de la actividad frenética para coercionar la respuesta de Dios. Primero saltaban alrededor del altar, luego se acuchillaban a sí mismos mientras clamaban a gritos a Baal. Su delirio desesperado

18. Bright, *Historia*, p. 245.

19. H.H. Rowley rechaza la idea de que el agua que cayó haya sido lluvia provocada mágicamente: «En ese momento lo que se quería no era lluvia, sino fuego, y lo único que Elías hizo fue aumentar su propia desventaja aún más, para demostrar su confianza y para que su triunfo fuese aún más espectacular»; «Elija on Mount Carmel», *BJRL* 43, 1960, p. 210.

se prolongó en vano a lo largo de todo el día. En cambio, Elías expresó su petición con calma aunque también con fervor, y el fuego cayó.[20]

Aunque desde la perspectiva judeo-cristiana no puede condonarse el celo con que Elías degolló a los falsos profetas, la severa medida es comprensible. El juicio debía sobrevenir a estos impostores y, aparentemente, el profeta se consideró el instrumento. Si bien su ardor parecería excesivo, la amenaza había sido enorme. El fervor pagano de Jezabel y sus seguidores no habían dejado indemne a los profetas de Yahvéh. Era el día de Elías y le sacó provecho.

Hay pocos hombres en las Escrituras que alcancen la altura del tisbita solitario en el monte Carmelo. Su papel estratégico en un momento crucial ha sido bien resumido por Rowley:

> A menudo, en la historia del mundo, los grandes problemas han dependido de un individuo solo, sin el cual los acontecimientos habrían tomado un rumbo completamente distinto. Sin embargo, pocas crisis han sido más significativas para la historia que aquella en la que participó Elías; así pues en la historia de la transfiguración con toda razón se encuentra al lado de Moisés. Sin Moisés la religión de Yahvéh tal como aparece en el Antiguo Testamento nunca habría nacido. Sin Elías habría muerto.[21]

Cabe un elogio para la sencillez y el arte con que se relata esta historia. No está sobrecargada con excesivos detalles, comentarios innecesarios ni sentimentalismo dramático. El narrador emplea la ironía y el humor, transmitiendo un sentido de lo dramático, dándole el papel protagónico que bien merecía Elías, sin olvidar en ningún momento que no era Elías sino el Dios de Elías quien obtuvo la victoria aquel día.[22]

PROEZAS DE ELISEO (2 R. 1.1-8.29)

En el comienzo de 2 Reyes ya Acab ya había muerto; pero Elías no, y seguía ejerciendo la oposición a la religión cananea más firmemente que nunca. Cuando Ocozías, herido, intentó consultar a los sacerdotes o profetas de Baal-zebub, dios de Ecrón, en territorio filisteo, Elías recurrió a medidas drásticas para detenerlo (1.2-16). En la antigüedad muchos creían que predecir el futuro equivalía a controlarlo; cuando un hombre poderoso, como un profeta, pronunciaba la voluntad de un dios, determinaba la voluntad de ese dios. El envío de una misión a Baal-zebub por Ocozías implicaba un reconocimiento tácito de que Baal, y no Yahvéh, era señor de Israel y formador de su futuro.

20. Ver en el libro de Rowley recién citado una exposición de diversas teorías que explican este milagro por medios naturales, tales como el uso de un líquido inflamable en vez de agua y un espejo para encenderlo con los rayos de sol. Sin embargo, como señala Rowley, los profetas de Baal deben de haber estado observando cada paso de Elías. Cualquier truco habría volcado la causa de Yahvéh en una derrota vergonzosa. La explicación tiene que ser, como afirma el narrador, que Dios envió el fuego.

21. *Ibíd.*, p. 219.

22. La franqueza con que presenta a Elías se observa también en la escena de desesperación de Elías en el monte Horeb. Quizá Santiago haya pensado en este episodio sombrío cuando escribió: «Elías era hombre sujeto a pasiones semejantes a las nuestras...» (5.17).

Parecería que el recuerdo de la contienda en el Carmelo había comenzado a desvanecerse. Jezabel aún vivía, y por tanto no podía haber tregua en la vigorosa oposición del profeta a las incursiones del paganismo. En cumplimiento de la profecía de Elías, Ocozías no se recuperó de su herida. Su breve reinado (*ca.* 853-852) dio paso al de su hermano, Joram, que duró hasta alrededor del año 841.

Elías y Eliseo. Eliseo fue para Joram lo que Elías había sido para Acab. Al parecer, Eliseo había acompañado a Elías como uno de sus «hijos» (seguidor o aprendiz). Cuando Elías fue arrebatado en forma dramática y misteriosa, Eliseo exclamó: «¡Padre mío, padre mío, carro de Israel y su gente de a caballo!» (2.12). La enfermedad final de Eliseo provocó el mismo lamento trágico de Joás, rey de Israel, unos años más tarde (13.14). La fortaleza de Israel radicaba en líderes consagrados a Dios y no en ejércitos poderosos; los profetas eran su verdadera defensa.

Consciente de ser heredero del ministerio de Elías, Eliseo suplicó ser heredero también de su poder (2.9). El pedido de dos partes del espíritu de Elías no debe interpretarse como el doble del que tenía Elías —un pedido presuntuoso— sino que pedía dos porciones de aquél como herencia, es decir, lo que correspondía al primogénito quien tenía derecho de dos partes de la heredad (cf. Dt. 21.17).[23]

Eliseo y Joram (ca. 852-841). Para tratar con Joram, Eliseo necesitaba todo el poder posible. A pesar de algunas reformas simbólicas como la demolición del pedestal construido por Acab para Baal, Joram realizó pocos esfuerzos para enmendar todo el daño provocado por sus padres (3.1-4). Desde el punto de vista religioso y ético, su reino estuvo signado por las mismas actitudes de desdén a la fe del pacto. La historia de la viuda del profeta, que suplicaba que la rescataran del acreedor que amenazaba con esclavizar a sus dos hijos, refleja el mismo descuido de la justicia social, y quizá la misma violencia, que la historia de la viña de Nabot (4.1-7). Sin embargo, las historias de Eliseo presentan más evidencias de los siete mil que no se habían inclinado frente a Baal que 1 Reyes. Pese a los jóvenes alborotadores que se burlaban del profeta calvo (2.23s.),[24] también estaba la sunamita consagrada y generosa (4.8-37). Pese a la tentación de consultar los oráculos paganos (1.2, 6, 16), había grupos activos de profetas leales a Yahvéh que respondían al liderazgo de

23. C.H. Gordon sugiere que la expresión idiomática hebrea denota una fracción; *The World of the Old Testament*, p. 200. El pedido sería, pues, de dos tercios del espíritu de Elías.

24. Gordon, *loc. cit.*, comenta que aún en épocas recientes, en la Palestina Arabe, había algunas aldeas con reputación de hospitalarias, mientras que otros pueblos tenían fama de ser irrespetuosos y hasta agresivos con los extraños. Quizá el episodio de la burla hecha a Eliseo haya sido el último de una serie de incidentes que demostraban que los jóvenes de Bet-el eran realmente una banda de alborotadores. Tal desdén de las antiguos ideales de hospitalidad y respeto a los ancianos no es de escandalizar en una sociedad en que los ancianos también se habían despreocupado de las normas del pasado.

Eliseo (2.15-18; 3.4-8; 6.1-7).[25] La infiltración de religiones extrañas era un peligro para la fe de Israel, pero a Israel mismo no le faltaba la actividad misionera, como lo demuestra la muchacha que condujo a su amo, Naamán, comandante del ejército sirio, al profeta del Dios vivo y verdadero (5.1-27).

Desde el punto de vista político, dos episodios signaron el reinado de Joram. En primer término, Mesa, rey de Moab, cuyo territorio había sido dominado por Omri y Acab y a quien se había obligado a pagar fuertes tributos de ovejas y lana, se sublevó contra Israel (3.4-8). Después de una serie de reveses iniciales frente a Joram y su aliado, Josafat de Judá,[26] Mesa tomó medidas drásticas. Tomó a su hijo mayor, quien debía sucederlo, y lo ofreció a Quemos como sacrificio quemado sobre el muro. Aparentemente, este horrendo espectáculo causó pánico en las tropas de Israel. Es difícil discernir con precisión el significado de las palabras «Y hubo grande enojo contra Israel» (v. 27). Quizá, Dios haya utilizado la confusión de Israel ante esta extraña escena para que se dispersaran y los moabitas los derrotaran. O quizá, algunos de los soldados supersticiosos de Israel (naturalmente, no todos tenían la visión de Elías o Eliseo) temían la ira de Quemos en un territorio en que se consideraba que reinaba él y no Yahvéh.[27]

El segundo hecho digno de mención es la serie de escaramuzas entre Israel y Siria. En 5.2 y 6.8 hay indicios de que las correrías en Israel pueden haber constituido una práctica común de los sirios. Eliseo, sin duda, tomaba las guerras de Israel como guerras santas y a menudo los reyes lo consultaban antes de la batalla (p.ej., 3.13-19; 6.9ss.). Mientras que era una ayuda para el rey de Israel, Eliseo era un aguijón para el rey de Siria, quien en vano tomó medidas drásticas para librarse del profeta que conocía la estrategia del rey para la batalla casi antes que él mismo (6.8-14).

Eliseo y los sirios. Una historia notable de esta época está relacionada con el sitio sirio de Samaria por el que casi muere de hambre la ciudad. El rey de Israel echó la culpa del desastre a Eliseo (6.31), quizá porque el profeta había recomendado clemencia para los saqueadores sirios (vv. 20-23); o quizá porque Eliseo había predicho la derrota en una profecía que no ha quedado registrada. Eliseo soportó con calma la furia del rey y profetizó el fin del hambre para el día siguiente (7.1s.). La palabra se cumplió cuando los sirios, aterrados por ciertos ruidos extraños

25. Probablemente, Eliseo se haya inclinado más a lo extático en su actividad profética y, por lo tanto, se haya identificado más con las comunidades proféticas que Elías (ver 3.15; ver también 1 S. 10.5-12).

26. Los fuertes vínculos entre Israel y Judá, forjados por Omri, se mantuvieron durante varias generaciones. El matrimonio entre las familias reinantes fue un factor que contribuyó a mantener viva la unión (p.ej., el hijo de Josafat, Joram de Judá, se casó una hija de Acab; 8.18).

27. Mesa hace alarde de esta victoria y de las subsiguientes en la piedra moabita. El sitúa la rebelión contra Israel a mediados del reinado del hijo de Omri. Si bien no hay registrada ninguna rebelión moabita contra Acab, quizá el dominio ejercido sobre Moab haya comenzado a debilitarse durante su reinado y se haya perdido completamente en tiempos de Joram, hijo de Acab. Otra forma de correlacionar la inscripción con el relato bíblico es interpretar «hijo» como «nieto», es decir, Joram.

que atribuyeron a un ejército que los atacaba, huyeron y dejaron sus equipos y raciones.

Esta no fue la única vez que Eliseo tuvo injerencia en los asuntos de Siria. En un viaje a Damasco se enteró de que el anciano Ben-adad, rey de Damasco y líder de la liga de las ciudades-estado arameas durante unos cuarenta años, estaba enfermo (8.7-9). Desesperado por conocer su destino, Ben-adad envió regalos al hombre de Dios por medio de su mayordomo de confianza, Hazael. La respuesta de Eliseo es misteriosa: «Vé, dile: Seguramente sanarás. Sin embargo, Jehová me ha mostrado que él morirá ciertamente» (v. 10). La respuesta aparente a Ben-adad era que la enfermedad no sería mortal. Sin embargo, Eliseo sabía que Hazael conspiraría contra el rey y que ésa sería la causa de la muerte de Ben-adad.[28] El profeta miró fijamente a Hazael pues sabía tanto del inminente asesinato como del sufrimiento que sobrevendría a Israel (v. 12). Cuando Hazael asfixió a Ben-adad con la sábana mojada, el trono de Damasco fue suyo.[29]

Joram de Israel y Ocozías (*ca.* 841) de Judá, su pariente, aprovecharon el caos que se originó en el cambio de administración en Damasco para recuperar Ramot de Galaad de manos de los sirios (vv. 25-29). La campaña tuvo éxito, a pesar de que ambos abandonaron el frente y regresaron a su tierra, pues Joram fue herido y Ocozías contrajo o se le agravó una enfermedad.

Mientras que Joram de Israel se enfrentó con los sirios a lo largo de todo su reinado, Joram de Judá (*ca.* 853-841), padre de Ocozías, tuvo problemas internos (vv. 20-24). Edom siguió el ejemplo de Moab (3.4-8) y se alzó contra sus amos. Esta exhibición de independencia era sintomática de la debilidad del reino del sur, que ya no era capaz de contener a su vecino del sur.[30]

Con sorprendente valor y vitalidad, Eliseo sirvió en toda la tierra al hombre común y al aristócrata, al israelita y al extranjero. Más de una vez fue objeto de ataques verbales tanto de su rey como del de Siria. No obstante, cuando alguno de los dos necesitaba conocer el futuro, acudía a Eliseo. Envuelto en el rústico manto de pelo que había pertenecido a Elías (1.8; 2.13), calmó la ansiedad de una viuda, ayudó a un sirviente a recuperar el hacha (6.5-7), desconcertó a Ben-adad y enfureció a Joram. Es más, inició el plan que derrocó la casa de Omri, cargada de iniquidad y transigencia, en cumplimiento de las profecías de Elías de la ruina total que acarrearían la insensibilidad y la corrupción de Jezabel sobre sí misma y sobre su familia.

28. Los escribas hebreos, al comprender la naturaleza contradictoria de las palabras de Eliseo, cambiaron «a él» (*lô*) de la primera oración por «no» (*lô'*), de forma tal que ambas oraciones coincidieran en anunciar que Ben-adad no se recuperaría sino que moriría. Sin embargo, la versión de Reina Valera probablemente refleje la idea original.

29. Una inscripción asiria de Salmanasar IV confirma el relato bíblico: «Adadiri [Ben-adad] abandonó su tierra [es decir, no murió de muerte natural]. Hazael, hijo de nadie, se apoderó del trono.» Ver Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, p. 75; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, Baltimore, 1941, p. 281.

30. La pérdida de Edom quizá haya traído aparejada la pérdida del acceso a las minas de cobre y a la infraestructura del puerto de Ezion-geber sobre el Golfo de Acaba.

JEHU Y SU CASA: PROBLEMAS EN ISRAEL (9.1-14.29)

El hombre escogido por Eliseo para traer venganza sobre la casa de Omri fue Jehú, un oficial del ejército de Joram, exigente hasta la crueldad y fanfarrón, apostado en Ramot de Galaad para prevenir un contraataque sirio (9.1-37). Según la práctica carismática antigua, Jehú fue ungido por el representante de Eliseo y aclamado rey por los soldados israelitas. Con este mandato, Jehú emprendió una depuración sangrienta que cobró un gran número de víctimas: Joram de Israel (9.24), su aliado Ocozías de Judá (vv. 27s.), Jezabel (vv. 30-37), los descendientes varones de Acab junto con sus allegados (10.1-11), cuarenta y un miembros del clan de Ocozías (vv. 13s.) y todos los adoradores de Baal de Samaria (vv. 18-27).

Jehú no sólo llevó su venganza sobre la casa de Acab a extremos inmorales, sino mostró poco talento para un gobierno estable después de la revolución. Su golpe cambió sustancialmente la política exterior de Israel: el asesinato de Azarías trajo como consecuencia una trágica brecha en la alianza con Judá que había sido mantenida desde Omri.

El salvajismo de Jehú contribuyó a que las relaciones entre Israel y Judá fueran debilitándose hasta llegar al nivel más bajo durante el reinado del nieto de Jehú, Joás (*ca.* 798-782). El rey de Judá, Amasías (*ca.* 796-767), exaltado por el éxito frente a Edom (14.7), envió un impetuoso desafío a Joás de Israel. La respuesta del rey del norte es un ejemplo característico de las agudezas de las que se enorgullecían los reyes y sabios de la antigüedad: «El cardo que está en el Líbano envió a decir al cedro que está en el Líbano: Da tu hija por mujer a mi hijo. Y pasaron las fieras que están en el Líbano, y hollaron el cardo» (v. 9).[31] Cuando Amasías insistió, Joás arrolló sus fuerzas en Bet-semes. En la persecución del ejército de Judá ya dispersado, Israel tomó por asalto Jerusalén, destruyó parte de los muros y saqueó el tesoro real y el del templo (vv. 11-14).[32]

La masacre de Jehú perpetrada contra la familia de Acab y su viuda quizá haya contribuido también a cortar los lazos de amistad que existían entre Israel y Fenicia, forjados por la diplomacia de Omri y consolidados por el matrimonio de Acab con Jezabel. De ahí que hacia el oeste y el sur, donde la dinastía de Omri había hallado amigos, la casa de Jehú enfrentó enemigos.

31. Ver la fábula de Jotam, que contiene una conversación entre distintas plantas (Jue. 9.7-15). Los mensajes recíprocos de Acab y Ben-adad también ilustran el intercambio de proverbios y dichos ingeniosos entre reyes enemigos: «Y Ben-adad ... le envió a decir: Así me hagan los dioses, y aun me añadan, que el polvo de Samaria no bastará a los puños de todo el pueblo que me sigue. Y el rey de Israel respondió ... Decidle que no se alabe tanto el que se ciñe las armas, como el que las desciñe» (1 R. 20.10s.).

32. En 2 Cr. 25.5-13 aparece la causa del conflicto. El rey de Judá había contratado mercenarios israelitas para que lo asistieran en la conquista de Edom, pero obedeciendo a un profeta los envió hacia el norte sin permitirles que participaran en la campaña del sur. Los israelitas resentidos lanzaron incursiones sobre algunas ciudades de Judá, y así provocaron el desafío de Amasías a Israel.

Hacia el norte y el este, la situación era aún más peligrosa. Hazael de Siria, que era tan valiente como impetuoso, emprendió incursiones en las que asoló Israel y tomó posesión de territorios, en particular los de Transjordania (10.32s.). Salmanasar III, en las inscripciones del famoso obelisco negro, anota que cobró tributo a Jehú de la casa de Omri (*ca.* 841).[33] Mientras que Acab se había aliado con Damasco en contra de Salmanasar en la batalla de Carcar (*ca.* 853), Jehú en cambio decidió pagar tributo a Asiria. Su negativa a hacer frente común con Hazael en contra de Asiria engendró tal odio que perduraría mientras existieron los sirios. La muerte de Jehú no hizo más que alentar a los sirios a tomarse mayores libertades, y en el reino de Joacaz, hijo de Jehú, Israel llegó al borde del desastre. El enigmático comentario de 13.7 demuestra la impotencia que habían provocado los ataques de Hazael: «Porque no le había quedado gente a Joacaz, sino cincuenta hombres de a caballo, diez carros...» (Pensar que medio siglo antes Acab había llevado dos mil carros de guerra a la batalla de Carcar). Al contemplar aquellos días sombríos, los autores de Reyes no hallan otra explicación de la supervivencia de Israel que la lealtad de Dios a su pacto, por el cual había prometido fidelidad a los patriarcas (vv. 22s.).[34]

Atalía y Joás (ca. *841-835;* ca. *835-796).* Durante este período los acontecimientos en Judá fueron apenas algo menos turbulentos que aquellos del reino del norte. La muerte de Ocozías a manos de Jehú permitió a su ambiciosa madre, Atalía, apoderarse del trono y utilizar el poder para promover la adoración de Baal Melcart. Su plan para destruir a todos los rivales se frustró cuando el niño Joás fue salvado y puesto bajo la custodia protectora del sacerdote Joiada (11.1-4), quien más tarde exigió la coronación del joven. El principal logro de Joás fue la restauración del templo, que probablemente había sido descuidado y hasta profanado bajo la influencia de Atalía (12.1-21). Los intentos de Joás de imponerse sobre los sacerdotes que lo habían formado y le habían servido como regentes en su juventud seguramente no lo congraciaron con ellos. Quizá, la conspiración que acabó con su muerte haya sido el resultado de sus medidas despóticas relacionadas con la obra del templo. La actitud concesiva que tenía hacia Hazael de Damasco, a quien pagó tributo durante la campaña de los sirios a la Gat filistea, pudo haber sido impopular para algunos de los sectores más guerreros del pueblo.

Jeroboam II (ca. *793-753).* Durante el reinado de Amasías de Judá, el hijo de Joás, los destinos de Israel mejoraron decisivamente el rumbo cuando comenzó su largo y opulento reinado el hábil administrador y soldado Jeroboam II. Favorecido por varias décadas de debilidad en Siria y Asiria, Jeroboam extendió las fronteras de Israel hacia el norte hasta la entrada a Hamat en el norte de Siria y hacia el sur

33. «La casa de Omri» se convirtió en la expresión utilizada comúnmente por los asirios para referirse a Samaria durante un siglo o más después de la muerte de Omri; es un elocuente testimonio del prestigio del que gozaba y que llevó a la nación.

34. La suerte de Israel mejoró ligeramente en tiempos del hijo de Joacaz, Joás, quien derrotó en tres oportunidades al hijo de Hazael, Ben-adad II, tal como lo había profetizado Eliseo poco antes de morir (vv. 14-25).

hasta el Mar Muerto; se apoderó de una parte considerable de Transjordania, quizá hasta Amón y Moab en el sur. Esta expansión había sido profetizada por Jonás hijo de Amitai (14.23-29). La evaluación profética del reinado de Jeroboam fue ambivalente: se lo consideró un salvador de Israel que levantó a la nación del borde de la ruina (vv. 26s.); sin embargo, Amós vio en Israel, en el ritual religioso vacío y en la opresión social de los pobres por los ricos, bases para un amplio juicio. Parecería que Jeroboam otorgó a Israel una tregua del juicio al comienzo de su reinado para soportar el juicio una vez concluido su tiempo.

ULTIMOS DIAS DE ISRAEL (15.1-18.12)

Desde la batalla de Carcar (*ca.* 853) hasta la caída de Samaria (*ca.* 721), la amenaza del ataque asirio nunca se alejó de la mente de los israelitas. Las reacciones a esta amenaza fueron diversas: Acab se unió a Ben-adad I para bloquear el avance de Salmanasar hacia el oeste; Jehú prefirió pagar tributo a los asirios y abandonó a Hazael. Pero la amenaza perduraba, aunque la presión inmediata no siempre se sintiera; a veces, el sosiego era suficiente como para permitir que Israel y Siria o Judá se enfrentaran. Así como hubo cierto alivio bajo el reinado de Jeroboam II (*ca.* 793-753) mientras Asiria guerreaba en otras partes, la amenaza volvió a hacerse más patente en tiempos de Tiglat-pileser III (*ca.* 745-727) y sus sucesores. Manahem (*ca.* 752-742), Peka (*ca.* 742-732)[35] y Oseas (*ca.* 732-722), los tres reyes principales de este período final de Israel, tuvieron que hacer frente a los invasores asirios, ya sea pagando tributo o soportando el saqueo (15.19s., 29; 17.3-6).

A la par de esta presión externa casi permanente imperaba una seria inestabilidad interna. La rebelión arrasó las casas de Jeroboam I, Baasa y Omri. Asimismo, la casa de Jehú se derrumbó, como lo predijo Oseas (1.4), cuando Zacarías (*ca.* 753-752), hijo de Jeroboam II, fue asesinado por Salum (2 R. 15.8-12). Salum, a su vez, fue asesinado por el cruel Manahem (vv. 13-16) sólo un mes después de haber ascendido al trono (*ca.* 752). Manahem reinó alrededor de una década y al parecer murió de muerte natural, el único de los últimos seis reyes de Israel en morir así.[36] Pekaía (*ca.* 742), hijo de Manahem, fue asesinado por su capitán, Peka, quien ocupó el trono hasta *ca.* 732, cuando Oseas (*ca.* 732-722) conspiró contra él y se apoderó de la corona. A este esquema inexorable de intriga y contraintriga hace referencia Oseas, testigo presencial:

> Todos ellos arden como un horno,
> y devoraron a sus jueces;
> cayeron todos sus reyes;
> no hay entre ellos quien a mí clame. (7.7)

35. Ver en el cap. 21 una exposición de las fechas de Peka y los problemas que éstas suscitan.

36. Se piensa que la expresión «Y durmió ... con sus padres» (p.ej., 15.22) implicaría muerte natural. La única excepción aparente en Reyes (1 R. 22.40) es Acab, quien murió en combate (vv. 34-37).

Jeroboam había arrebatado el trono de Israel a Roboam y así estableció el modelo para sus sucesores a lo largo de dos siglos.

*Uzías, Jotam y Acaz (*ca. *790-715).* Entre tanto, los reyes de Judá por lo general seguían un plan de conciliación con Asiria. Después de la muerte de la reina madre pagana, Atalía (*ca.* 835), los reyes davídicos reinaron en Jerusalén en una sucesión ininterrumpida, a pesar de algún incidente como la conjura de palacio que se levantó contra Joás (12.20). La estabilidad dinástica del reino del sur es un importante punto de contraste entre Judá e Israel. Uno de los factores que contribuyó a la estabilidad era la práctica de establecer corregencias, es decir, que el padre entregaba el trono a su hijo para asegurarse de que fuese reconocido como heredero forzoso mucho antes de la muerte del rey. Así se evitaban las dificultades como las que surgieron cuando murió David (1 R. 1). Sin embargo, después del prolongado y próspero reinado de Uzías (llamado tambien Azarías),[37] Judá se vio obligado a luchar para sobrevivir en contra de una alianza con Peka de Israel y Rezín de Damasco (*ca.* 750-732), cuyo objetivo básico era oponerse a Asiria (15.37). El hijo de Uzías, Jotam (*ca.* 750-731) rehusó plegarse a esta coalición y los provocó así a ira. Su hijo Acaz (*ca.* 735-715) soportó una amenaza aún más seria con el sitio de Jerusalén (2 R. 16.5). Si bien la invasión fracasó, al parecer hizo que Acaz descuidara los territorios de Judá en Edom. Los edomitas se libraron del yugo de Acaz y se adueñaron de su puerto e industrias en Elat (Ezion-geber) sobre el Golfo de Acaba. En esta coyuntura, en la que a Acaz lo acosaban desde el norte y desde el sur,[38] Isaías transmitió esperanza y consuelo en la famosa profecía de Emanuel (Is. 7.1-17). La invasión que Tiglat-pileser lanzó sobre Siria e Israel significó un alivio para Judá, si bien a un precio alto: Acaz agotó los tesoros y desmanteló parte del templo para reunir tributos con los cuales buscar el favor de los asirios (2 R. 16.5-9, 17-20).

Las tácticas de Jotam y Acaz aplazaron el ataque asirio sobre Judá algunas décadas, pero la perspectiva de Israel era sombría. Sus recursos se agotaron por décadas de lucha contra Siria y Asiria o por pagar tributo para evitar la batalla; la moral, quebrada por falta de un liderazgo resuelto; la fe del pacto, debilitada por la incursión pagana y la perversión del culto a Yahvéh. En consecuencia, apenas sobrevivieron a la embestida de Tiglat-pileser, quien cercenó enormes porciones del territorio de Israel y sólo dejó intacta la parte central alrededor de Samaria.

*Oseas (*ca. *732-721).* Cuando Oseas se apoderó del trono (*ca.* 732), no tuvo alternativa y debió ceder a las demandas de tributo de Tiglat-pileser. Algún tiempo después que Salmanasar V (*ca.* 727-722) sucedió a Tiglat-pileser, Oseas resistió a su señor asirio y buscó el apoyo de Egipto para oponérsele (17.4). Pero Egipto estaba demasiado debilitado para ayudar. Salmanasar invadió Israel y tomó por asalto

37. Incluidas las corregencias al principio y al final, el reinado de Uzías (15.1-7) se prolongó unos cincuenta y dos años (*ca.* 790-739), aunque la lepra limitó su actividad pública en gran parte de este tiempo. Sólo el reinado de Manasés (*ca.* 695-642) lo superó.

38. El cronista señala que los filisteos se sumaron presionando en la frontera occidental de Judá (2 Cr. 28.18).

Samaria. La capital fortificada se resistió durante un par de años, entretanto Salmanasar murió. El sucesor, Sargón II (*ca.* 722-705), concluyó la tarea con una venganza (*ca.* 721).

El espléndido reino de Israel había caído, y nunca más volvería a levantarse (vv. 1-6; Am. 5.2). Aquí, los autores se detienen a contemplar los escombros del que una vez había sido un encumbrado reino y a meditar en su desaparición. Al más puro estilo profético consideran que los asirios no eran más que instrumentos de un Dios que debía juzgar el libertinaje desenfrenado y la depravación espiritual de Israel. Su rebeldía contra el pacto, dicen los autores, encendió la ira de Dios, por lo cual la única alternativa era el jucio, un juicio que consistió en la deportación de buena parte del remanente que sobrevivió y el ingreso de multitudes de paganos, que contribuyeron a la delincuencia de la tierra al introducir religiones extrañas. Tal mezcla de poblaciones era una práctica habitual asiria, que apuntaba a restringir las posibilidades de rebelión debilitando el sentido de patriotismo. El sincretismo étnico y religioso de los samaritanos (17.41) sumado a su oposición a la restauración en Judá (registrada por Esdras y Nehemías) nos ayuda a comprender las actitudes hostiles que existían contra ellos en tiempos del Nuevo Testamento (p.ej., Jn. 4).

20

JUDA SOLA (2 R. 18-25)

REFORMAS DE EZEQUIAS (2 R. 18.1-20.21)

Rebelión contra Asiria. Las enseñanzas de la caída de Israel no cayeron en saco roto para Ezequías, quien fue corregente de Judá junto con Acaz desde *ca.* 729 a.C. y reinó solo desde *ca.* 716 hasta 687. Impulsado por el profeta Isaías, Ezequías se propuso dos metas loables: quebrar el dominio de Asiria en el oeste y purificar la fe del pacto, destruyendo los altares y templos a las deidades asirias y cananeas. Las dos tareas estaban relacionadas. En el antiguo Cercano Oriente, por lo general se exigía a los estados vasallos que observaran las prácticas religiosas de sus amos a la par de las propias.

Los problemas de Asiria con los vecinos del norte, en particular con Armenia (Urartu), mantuvieron ocupado a Sargón en su propia tierra durante casi una década (720-711). Entretanto, Egipto no estaba en condiciones de alentar un alzamiento, debido a las invasiones nubienses encabezadas por Piankhi, quien finalmente dominó el valle del Nilo y estableció la vigésimo quinta dinastía de reyes nubienses (715-663). Ezequías aprovechó la pausa en las invasiones asirias para reducir sus lazos con Nínive y esperar el momento justo para la rebelión. La declaración «se rebeló contra el rey de Asiria, y no le sirvió» (18.7) sintetiza la actividad de Ezequías a partir del año 711, cuando probablemente se haya unido a la ciudad filistea de Asdod y a los reinos de Edom y Moab en un alzamiento contra Sargón. Aunque los nubienses de Egipto quizá hayan prometido colaborar, su posición en el trono era aún muy inestable. Sargón sofocó la rebelión rápidamente y estableció un gobernador asirio en Asdod.

La rebelión de Ezequías vio la luz cuando Sargón murió en el año 705 y dejó como heredero del trono a su hijo Senaquerib. Los reyes antiguos sabían que la debilidad de un reino coincidía con los momentos de transición; por lo tanto, cuando la corona pasaba de un rey a otro era el momento propicio para la rebelión en las zonas fronterizas del imperio.

Conspiración con Egipto. Ezequías no era el único con la intención de rebelarse. Esto preocupaba a Isaías, quien sabía que la rebelión era una solución demasiado sencilla para los problemas de Judá. La rebelión implicaría perder en dos flancos:

las invasiones asirias asolarían a Judá y la influencia de Egipto y los demás aliados paganos comprometería nuevamente la fe del pacto. La advertencia de Isaías adoptó la forma de un lamento agorero, una amenaza de juicio en el que la ira de Dios haría que el plan de Judá se derrumbase sobre su propia cabeza:

«¡Ay de los hijos, que se apartan, dice Jehová,
para tomar consejo, y no de mí;
para cobijarse con cubierta, y no de mi espíritu,
añadiendo pecado sobre pecado!
Que se apartan para descender a Egipto,
y no han preguntado de mi boca;
para fortalecerse con la fuerza de Faraón,
y poner su esperanza en la sombra de Egipto.
Pero la fuerza de Faraón
se os cambiará en vergüenza,
y el amparo en la sombra de Egipto
en confusión. (Is. 30.1-3)

Todas las alianzas militares extranjeras eran anatema a los profetas, pero especialmente aquellas entabladas con Egipto, pues se consideraban como una negación del Exodo. El Señor de Israel había probado ser el amo del faraón y su ejército en el episodio de las plagas y en el Mar Rojo. El hecho de confiar en la ayuda de Egipto sólo podía significar que Judá había vuelto la espalda al acontecimiento máximo de su pasado y había perdido la confianza en el Dios del pacto.

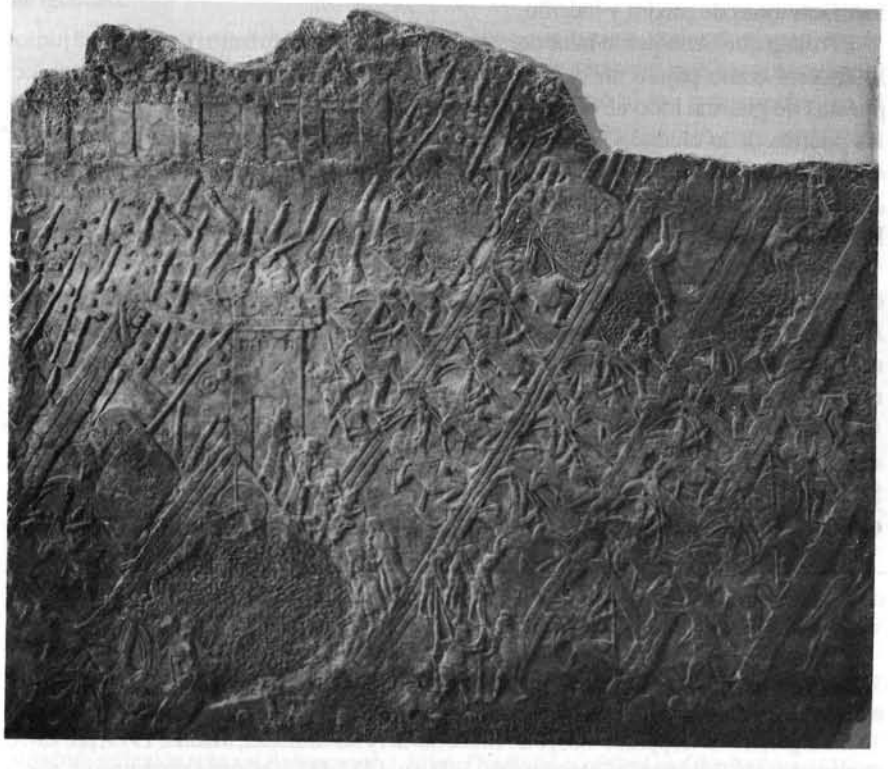
Propuestas de Babilonia. Dentro de este contexto debe considerarse el envío del emisario a Jerusalén de parte del rey de Babilonia Merodac-baladán (20.12-19).[1] Si bien la razón expresa era la enfermedad de Ezequías, no caben dudas sobre los verdaderos motivos. Los babilonios, vasallos de Asiria desde hacía mucho tiempo, querían saber si Ezequías contaba con los recursos necesarios y la disposición para ser un firme aliado contra Senaquerib. Cuando Ezequías les mostró el tesoro real, las provisiones y el equipamiento militar, Isaías aprovechó la ocasión para hacer una predicción agorera. Todo tratado con los babilonios sería como una trampa que atrapa al cazador en vez de al ave. Y la descendencia de Ezequías sería la primera en caer. Todas las alianzas de ese tipo eran, en el mejor de los casos, precarias, pero ésta resultaría ser irreparablemente perjudicial. Un siglo más tarde las palabras de Isaías se cumplieron, cuando el ejército de Babilonia marchó hacia el oeste contra Judá y sus vecinos; así quedó en ruinas el muro y el templo de Jerusalén y llegó a un amargo fin el reinado de los hijos de Ezequías (cap. 25).

Los advertencias de Isaías contra los pactos extranjeros y la rebelión armada no lograron contrarrestar la obstinación de Ezequías, apoyado por todo un cuadro de

1. En babilónico *Marduk-apal-iddina*. Desterrado de Babilonia por Sargón, había recuperado su trono en el 709. El prolongado conflicto que mantenía con Asiria había afilado al máximo su deseo de rebelión.

asesores políticos.[2] Ezequías se dedicó a la fortificación de Jerusalén para el inevitable sitio. Los autores de Reyes destacaron especialmente las medidas dispuestas para garantizar una adecuada provisión de agua: «...hizo el estanque y el conducto, y metió las aguas en la ciudad...» (20.20). De más de quinientos metros de largo, el túnel que llevaba agua desde los manantiales de Gihón (1 R. 1.33) en el valle de Cedrón, afuera de los muros de la ciudad, hasta el estanque de Siloé, adentro de los muros, era una notable obra de ingeniería.[3] Sin embargo, Isaías interpretó estos preparativos como muestras de una arrogante confianza del pueblo en sí mismo, en lugar de la confianza en Dios que hacía falta. Hasta señaló que Ezequías no reconoció la tarea de otros arquitectos y obreros que habían trabajado en el acueducto antes (Is. 22.8-11).

Ataque de Senaquerib a Laquis (701 a.C.), representado en un relieve de su palacio en Nínive. (Museo Británico)



2. A menudo se llama a los estadistas que recomendaron ese rumbo de acción el partido pro Egipto. Si constituían o no un partido en sentido estricto, no se sabe. Pero, sin duda, muchos de ellos ejercían fuertes presiones para imponer su punto de vista.

3. En 1880 se descubrió una inscripción hebrea que describe la finalización del túnel, cuando los grupos de tareas que cavaban desde cada uno de los extremos se encontraron en el centro. Sobre el texto de la inscripción de Siloé, ver N.H. Snaith, *DOTT*, pp. 209-211. La

Invasión de Senaquerib. El desafío de Ezequías no escapó a la atención de Senaquerib, quien consolidó a su alrededor los recursos de su tierra y marchó contra sus enemigos. En el año 703 derrotó a Merodac-baladán e instaló a un príncipe asirio en el gobierno de Babilonia. Luego marchó hacia el oeste y sofocó la rebelión en la costa, en Tiro, Aco, Jope y Ascalón. En las cercanías de Ecrón, derrotó a un ejército egipcio que había marchado hacia el norte para apoyar a los rebeldes.

Después avanzó sobre Judá y confirmó las peores sospechas de Isaías. El relato de Reyes es breve: «A los catorce años del rey Ezequías [701], subió Senaquerib rey de Asiria contra todas las ciudades fortificadas de Judá, y las tomó» (2 R. 18.13). La verdadera turbulencia se refleja con mayor claridad en las descripciones de Senaquerib mismo, que contabilizan la captura de cuarenta y seis ciudades fortificadas, doscientos mil ciento cincuenta cautivos, además de cantidades de caballos, mulas, burros, camellos, ganado mayor y menor. Con toda vividez de detalle, el rey asirio describe sus tácticas: apilaron rampas de tierra contra los muros de la ciudad, acometieron contra los portones con arietes y cavaron túneles por debajo de las fortificaciones de piedra y ladrillo.

El relato que Senaquerib hace del sitio es notable: «A él mismo [Ezequías el judío] lo encerré como pájaro en la jaula dentro de Jerusalén, su ciudad real. Establecí puestos de guardia todo alrededor y devolví a su desastre a todo aquel que salía por las puertas de la ciudad.»[4] La razón del silencio de Senaquerib en relación con la caída de Jerusalén se desprende de la narración de Reyes que describe la aniquilación del ejército asirio causada por el ángel del Señor. El medio utilizado no se menciona. La explicación probable es la peste bubónica.[5]

La muerte de Senaquerib a manos de sus hijos (2 R. 19.36s.) ocurrió alrededor de veinte años después (681). La cronología que se utiliza aquí rechaza la teoría de J. Bright y otros que sostienen que el relato de los capítulos 18 y 19 y de Isaías 36-37 condensa dos invasiones asirias en tiempos de Senaquerib, una en el 701 y la otra unos años después.[6]

El contexto histórico de la invasión de Senaquerib está tan bien documentado como todos los demás hechos de la historia de Israel. Además de la inscripción de Siloé existen varias referencias de Senaquerib mismo. El prisma de Taylor contiene el relato más completo, pues detalla el tributo que se impuso a Ezequías: treinta

obra del acueducto de Ezequías también se menciona en 2 Cr. 32.30 y en Eclesiástico 48.17. Ver W.S. LaSor, «Jerusalem», *ISBE* 2, 1982, p. 1011.

4. D.J. Wiseman, *DOTT*, p. 67.

5. Herodoto ii.141 relata que una invasión de ratones de campo devoró las flecha, arcos y correas de los escudos, de modo que los asirios no pudieron pelear con eficacia ni defenderse.

6. Bright, *Historia*, pp. 355-369; F.F. Bruce (*Israel y las naciones*, Madrid, 1979, pp. 75-76) da a entender, y Wiseman («Sennacherib», *IBD*, pp. 1414-1415) afirma expresamente, que, si se hace una lectura adecuada, en los escritos bíblicos y los textos asirios consta una sola invasión. La mención del egipcio Tirhaca como rey (2 R. 19.9; Is. 37.9) ha abierto la posibilidad de dos invasiones, pues su reinado al parecer no comenzó hasta el año 690. K.A. Kitchen (*IBD*, p. 1571) sugiere que Tirhaca era entonces comandante del ejército, pero se lo llama rey porque luego ascendería al trono. Ciertas evidencias que cita Bright y que Kitchen cuestiona indicarían que habría sido demasiado joven para conducir las tropas egipcias en el año 701.

talentos de oro, trescientos talentos de plata, más otros objetos de valor y numerosos esclavos (18.14-16). La inscripción de Bull y la inscripción de Nínive contienen breves referencias a la rendición de Ezequías.[7]

Los acontecimientos de Laquis (Tell ed-Duweir), resumidos en el pasaje de 18.17-37, también han dejado testimonio arqueológico. Un relieve tallado en la pared del palacio de Nínive presenta a Senaquerib en el trono transportable en las afueras de Laquis y a los habitantes sometidos de esa parte de Judá rindiéndole homenaje.[8] Después de la caída de Laquis, que habría sido la sede de Senaquerib antes del ataque sobre Jerusalén, el rey asirio envió tres oficiales superiores con un gran número de soldados a persuadir a Ezequías y sus consejeros para que entregaran la ciudad.[9] La delegación asiria hizo lo posible para intimidar a los líderes de Jerusalén censurando a sus aliados egipcios, sembrando la duda acerca de si Yahvéh vendría en su ayuda, difamando el liderazgo de Ezequías y recordando la incapacidad de las deidades locales para salvar a Hamat y Samaria. Esta combinación de sarcasmo y engaños aparentemente era una táctica corriente en la diplomacia de la antigüedad.

Fortalecido por el aliento de Isaías (19.6s.), Ezequías rechazó el pedido de rendición. Senaquerib le recordó por carta la serie de victorias con las cuales había sometido a Siria y Palestina. Una vez más, Isaías animó al rey a denunciar, en el nombre del Señor, la arrogancia de los asirios y prometer auxilio para Jerusalén: «No entrará en esta ciudad, ni echará saeta en ella; ni vendrá delante de ella con escudo, ni levantará contra ella baluarte» (v. 32).

La liberación profetizada por Isaías y llevada a cabo por el ángel del Señor causó problemas a los profetas posteriores, como Jeremías. El auxilio que recibió Ezequías se interpretó como evidencia de que Sion —el palacio davídico y el templo salomónico incluidos— era inviolable. El Dios del pacto nunca destruiría su propia ciudad ni su propia casa. Por consiguiente, el rescate operado por Dios se convirtió en base de la complacencia y las concesiones. Los autores de Reyes, que habían registrado la historia de la preservación milagrosa, tuvieron a su cargo la triste tarea de concluir la narración con el trágico relato de la caída de Jerusalén (cap. 25).[10]

7. Ver las traducciones completas en Wiseman, *DOTT*, pp. 64-69.

8. *ANEP*, pp. 371-374.

9. El Tartán (*tartannu*, «segundo») aparentemente era el máximo oficial del ejército de Asiria; el Rabsaris (lit. «jefe de los eunucos»), un alto funcionario administrativo de la burocracia palaciega; el Rabsaces quizá no haya sido el copero principal, como se interpretó en el pasado, sino un líder de los nobles (lit. «los altos», de *šaqu*, «ser alto»). Como vocero del emisario, el Rabsaces habría sido el diplomático de más alto rango. La jerarquía de los funcionarios enviados refleja la trascendencia que Senaquerib atribuía a la misión. Ver una cuidadosa reflexión sobre el Rabsaces en J. Ellul, *The Politics of God and the Politics of Man*, trad. al inglés G.W. Bromiley, Grand Rapids, 1972, pp. 143-161.

10. El milagroso cuidado de Dios también se evidenció en la recuperación de Ezequías de una enfermedad presuntamente terminal. La señal de Isaías —la sombra que retrocedió diez grados en el reloj solar— es tan enigmática en términos astronómicos como el sol que se detuvo para Josué. Al parecer no puede trazarse ninguna correlación evidente con un eclipse, dada la fecha de la curación, que ocurrió por lo menos quince años antes de la muerte de Ezequías en

LA REBELION DE MANASES (21.1-26)

Pocos reinos en la historia han experimentado un cambio de rumbo político tan drástico como el que operó Manasés cuando sucedió a Ezequías, con quien al parecer había sido corregente durante alrededor de diez años. En una ironía de la historia, el rey más notoriamente apóstata reinó más tiempo que ningún otro hijo de David: cincuenta y cinco años (696-642).

Componendas con Asiria. Manasés estaba tan empeñado en colaborar con Asiria como Ezequías lo había estado en resistirse a hacerlo. La sumisión política traía aparejado un abrumador retorno a las prácticas paganas.[11] Se erigieron imágenes, altares y lugares altos. Se celebró el culto astrológico asirio y se practicó todo tipo de magia y adivinación. En una oportunidad, quizá en un momento de emergencia nacional, Manasés sacrificó a su propio hijo. Dos breves afirmaciones resumen el horror con que los autores de Reyes contemplaron su reinado: «...Manasés los indujo a que hiciesen más mal que las naciones que Jehová destruyó delante de los hijos de Israel» (21.9); «Fuera de esto, derramó Manasés mucha sangre inocente en gran manera, hasta llenar a Jerusalén de extremo a extremo...» (v. 16).[12]

Conflicto con los profetas. El rumbo que tomó Manasés lo llevó a un enfrentamiento abierto con los profetas, cuyo principio rector era el juicio: «y limpiaré a Jerusalén como se limpia un plato, que se friega y se vuelve boca abajo» (v. 13). Nunca volvería a pronunciarse una promesa, como aquella transmitida por Isaías en tiempos de Senaquerib, que asegurara la preservación de Jerusalén y el magnífico templo. Si bien el profeta Sofonías es contemporáneo del rey Josías, su panorama de la depravación de Israel —la rendición a cultos extraños y las componendas con las modas extranjeras— describe adecuadamente el legado de perversión de Manasés (ver Sof. 1.1-9)

El reinado de Amón, hijo de Manasés, fue breve e infausto (642-640). Tal como su padre, Amón fue censurado específicamente por practicar la idolatría. Su asesinato a manos de sus subalternos políticos («siervos», 2 R. 21.23) quizá haya sido el resultado de la creciente antipatía hacia las políticas fundamentalmente pro asirias de Manasés y Amón. A los asesinos a su vez los mató «el pueblo de la tierra», al

el 687 y quizá antes de que Merodac-baladán fuese expulsado definitivamente de Babilonia en el 703. La teoría de Franz Delitzsch sobre un milagro de ilusión óptica es tan probable como cualquier otra; Keil-Delitzsch, *Commentary*, en 2 R. 20.11.

11. Los prismas de Esar-hadón y Asurbanipal mencionan el pago de tributo de Manasés a Asiria; *ANET*, pp. 291, 294.

12. 2 Reyes guarda silencio sobre el cautiverio de Manasés en Babilonia y su posterior arrepentimiento (2 Cr. 33.10-17). Toda reforma que haya surgido fue superficial y de corto aliento. Mencionar una reforma poco importante habría sido una digresión. Ver Bruce, *Israel y las naciones*, p. 79, sobre las circunstancias que condujeron al cautiverio de Manasés (probablemente cierta complicidad con Egipto en conspiración contra Asiria).

parecer un grupo de terratenientes que temía las consecuencias de una gran rebelión contra Asiria.[13]

El rumbo ya estaba establecido. El relato de Reyes avanza inexorablemente hacia el desastroso desenlace. Ni siquiera los notables esfuerzos de Josías por restablecer la fe del pacto pudieron modificar la historia de manera significativa.

EL AVIVAMIENTO DE JOSIAS (22.1-23.30)[14]

En ciertos aspectos existía un paralelo entre el reinado de Josías (639-609) y el de Ezequías, que comenzó cuando Asiria estaba ocupada con las presiones políticas y militares en torno de su propio territorio. Sin embargo, esta vez Asiria no se recuperaría. Cuando Josías murió trágicamente, las terribles profecías de Nahum sobre la destrucción de Nínive estaban a punto de cumplirse.

El deseo de Josías de reformar la fe y reorganizar la política de Judá se vio favorecido por dos hechos contemporáneos (626): la muerte de Asurbanipal, el último gran rey de Asiria, y la exitosa rebelión de Nabopolasar de Babilonia, quien ascendió al trono del que había sido un estado vasallo.[15]

El libro de la ley. Aún más importante que estos cambios políticos para el reinado de Josías fue el hallazgo del libro de la ley en el año 621 (22.3-20).[16] Josías ya había demostrado su renovado interés en el templo. El libro de la ley fue hallado durante la restauración que Josías había emprendido. La ley le dio la fuerza y la dirección que se necesitaban para reparar buena parte del daño causado por Manasés (23.4-20). En un esfuerzo supremo, purgó el templo quitando todos los recipientes del culto pagano, destituyó a los sacerdotes idólatras de toda la tierra, abolió la prostitución religiosa y profanó los altares paganos de modo que nadie se atreviera a acercarse a adorar allí. Dedicó todos los recursos de la corona a esta tarea y, sin duda, recibió el apoyo de profetas como Sofonías y Jeremías y muchos otros que se habían sumado al rey en el pacto solemne con el Dios de sus padres (23.1-3).

No obstante, el avivamiento espiritual de Josías no bastó, aunque incluyó la celebración de la Pascua más profunda y plena de entusiasmo que se hubiese celebrado hacía muchos siglos. Los autores de Reyes, empeñados en transmitir las

13. Ver Bright, *Historia*, p. 378.

14. Dado que los acontecimientos históricos y políticos desde el reinado de Josías hasta la caída de Judá en tiempos de Sedequías son esenciales para la comprensión de Jeremías, se tratarán en mayor profundidad al comentar este profeta.

15. El papel de los escitas (un pueblo de Siria Occidental que se estableció en la zona del Mar Muerto-Mar Caspio *ca.* 2000 y posteriormente invadió el norte de Persia y Urartu) es incierto. Algunos eruditos que adhieren a Herodoto i.104-106 (p.ej., Bruce, *Israel y las naciones*, p. 81) piensan que una invasión escita aceleró la ruina de Asiria. Otros (p.ej., Bright, *Historia*, pp. 377-378) consideran que es discutible.

16. Desde el tiempo de Jerónimo (*Comentario sobre Ezequiel*, 1.1), generalmente se ha considerado que este rollo correspondía a Deuteronomio, esp. los caps. 12-26. Con relación a las distintas teorías sobre la fecha en que fue escrito Deuteronomio, ver más arriba (p. 176).

terribles consecuencias del pecado sobre el bienestar de Israel, aplauden las reformas pero señalan su insuficiencia para aplacar la ira del Señor contra Judá «por todas las provocaciones con que Manasés le había irritado» (vv. 26s.).

La batalla contra Necao. La muerte de Josías (23.28-30) acentúa la tragedia que resuena en los últimos capítulos de 2 Reyes. Era tan grande la necesidad de juicio que ni el rey bueno sobrevivió. Las circunstancias que desembocaron en la muerte de Josías son una muestra de la confusión imperante en las relaciones internacionales a fines del siglo VII. Asiria agonizaba, acosada especialmente por Nabopolasar y sus aliados, los medos, que habían avanzado hacia el oeste desde las estepas del noroeste de Persia para ejercer presión sobre el valle del Tigris. La política egipcia tomó un nuevo rumbo. Después de siglos de luchar contra la dominación asiria de la costa mediterránea, Egipto, conducido por el faraón Necao, procuró el apoyo de Asiria para hacer frente a la coalición de babilonios y medos. Es probable que los egipcios prefiriesen lidiar con una Asiria moribunda y no con una Babilonia vigorosa.

Josías, al parecer, consideró que la invasión de Necao era una amenaza a la creciente soberanía política que deseaba ejercer en la región que se extendía al norte de las fronteras de Judá, de donde habían sido deportadas las tribus de Israel (vv. 19s.). Valiente, Josías marchó a Meguido para interceptar al ejército de Necao, que avanzaba hacia el Eufrates para hacer frente a los ejércitos de Babilonia al mando de Nabucodonosor, su comandante. Josías murió en la batalla. La llegada de los carros de guerra con el cuerpo del rey fue, sin duda, una de las escenas más impresionantes de las que Jerusalén jamás había sido testigo. Las palabras de la profetisa Hulda se cumplieron, pero no como se esperaba (22.20). Josías no vivió para ver el juicio sobre Jerusalén. Pero ciertamente su muerte era el presagio. Pocos episodios resultarían tan enigmáticos para la fe del pueblo de Dios, aunque éste contribuiría a su madurez. Dios, al parecer, se reservaba el derecho de desviarse de sus propios esquemas: Manasés, el perverso, vivió hasta una edad avanzada, mientras que Josías, el justo, murió joven.

LA CAIDA DE JERUSALEN (23.31-25.30)

Después de la muerte de Josías en Meguido, la caída de Jerusalén era inevitable, aunque se produjo más de veinte años más tarde. Los sucesores de Josías debieron reinar según los términos establecidos por sus amos egipcios y babilónicos.

El dominio egipcio. Joacaz, el hijo mayor de Josías, sólo reinó tres meses (23.30-33). Necao, aunque aparentemente no había prestado ayuda a Asiria, consideraba como territorios suyos a Siria y Palestina. Como consecuencia de su triunfo frente a Josías, Judá se convirtió en súbdito. Entonces, Necao mandó llamar a Joacaz a su campamento en Ribla, al norte de Siria, donde lo destituyó y le impuso un fuerte tributo.

Eliaquim, otro hijo de Josías, fue designado gobernante títere (608-597) de Necao,

quien le cambió el nombre por el de Joacim (24.34s.) y lo obligó a cobrar impuestos casi impagables a su pueblo para recaudar el tributo.

La conquista de Babilonia. El dominio egipcio duró tan sólo unos años (609-605). Cuando Nabucodonosor derrotó a Necao en Carquemis, en el año 605, los babilonios reinaron sin rivales como amos y señores del Medio Oriente. Joacim (*ca.* 603) debió jurar lealtad a Nabucodonosor (24.1). En el momento en que las fuerzas de Egipto y Babilonia habían llegado a neutralizarse en una batalla en la frontera egipcia (601), Joacim había encontrado el valor para rebelarse a pesar de las serias advertencias de Jeremías. Hasta el año 598, Nabucodonosor no pudo marchar nuevamente hacia el oeste, pero cuando lo hizo Joacim fue asesinado, probablemente por aquellos que anhelaban la clemencia de sus amos extranjeros (vv. 2-7). La derrota de Judá resultó más penosa debido a que las naciones vecinas —Siria, Moab y Amón— colaboraron con Nabucodonosor en el sitio. Los autores de Reyes no tienen dudas de que detrás de la convulsión política se encontraba la mano de Dios, que sometía a Judá a juicio por los crímenes de Manasés (vv. 3s.).

Joaquín, hijo de Joacim y un joven de dieciocho años, fue colocado en el trono (vv. 6-9). Su reinado de tres meses concluyó cuando Nabucodonosor mismo marchó sobre Jerusalén y llevó como rehenes al joven rey con su familia y sus cortesanos a Babilonia (597). En un intento de cortar de raíz toda posibilidad de una futura rebelión, los babilonios también deportaron a los mejores líderes y artesanos. Judá ya no tuvo voluntad ni capacidad para rebelarse por una década (vv. 10-16).

Rebelión de Sedequías. Matanías, el hijo menor de Josías y tío de Joaquín, fue hecho rey por Nabucodonosor, quien le dio el nombre de Sedequías (597-586). Como si a Judá la hubiera invadido un deseo de muerte, hizo de la rebelión contra Babilonia el motivo central del reinado de Sedequías. Dos circunstancias concurrieron para que la suerte del rey se volviera intolerable: muchos nobles aspiraban a obtener considerables beneficios de la independencia económica y política; algunos ciudadanos juraban lealtad fundamental a Joaquín, que aún estaba con vida en Babilonia. Una figura más firme habría reinado en forma pacífica y sensata —tal como instaba Jeremías constantemente—, pero no Sedequías.

Aunque Judá no se sumó a una revolución frustrada que amenazaba con extenderse hacia el oeste en el 593, el impulso suicida volvió a prevalecer unos años más tarde. La fuerza inexorable de la ambición chovinista y la confianza mal encaminada aplastaron la oposición de Jeremías a la rebelión y la inseguridad de Sedequías. El papel de Egipto no era claro, aunque sin duda los faraones Psamético (593-588) y Hofra (588-569) estuvieron involucrados. Las demás contribuciones aparentemente se limitaron al apoyo simbólico de Tiro y Amón.

La arrogancia de Judá dejó a Nabucodonosor sin opciones. A comienzos del año 588, sus ejércitos rodearon Jerusalén, mientras los insensatos nobles de Judá esperaron en vano que el ángel del Señor viniera en su auxilio como en tiempos de Ezequías. El sitio de más de dos años debilitó y acobardó a la capital por el hambre y la fatiga. Sedequías fue interceptado en su desesperada tentativa de huir hacia la libertad y recayó sobre él toda la ira de Nabucodonosor. Ciego, encadenado,

despojado de sus hijos, que fueron asesinados cuando aún podía ver, fue llevado a Babilonia: los últimos vestigios de la antigua gloria de David desmoronada (25.1-7).

Los autores de Reyes no escatimaron detalles en la descripción de los sufrimientos de Jerusalén (a la que se dio expresión poética en Lamentaciones): saqueo e incendio, pillaje y despojo. El profundo salvajismo de los antiguos conquistadores está documentado en los 25.8-21. Es más, los autores tomaron como ilustración de la justicia de Dios el juicio que envió al pueblo que lo había traicionado. El panorama del medio siglo siguiente se engloba en una sola oración: «Así fue llevado cautivo Judá de sobre su tierra» (25.21).

Ni siquiera el gobernador títere, Gedalías, pudo sobrevivir a tales tiempos caóticos. Las últimas chispas de rebelión ardieron cuando Ismael, un miembro de la familia real, asesinó a Gedalías, probablemente por rencor hacia los conquistadores babilónicos. El asesino no tuvo otra opción más que huir a Egipto (25.22-26). Trágicamente, obligaron a Jeremías a ir con él.

Liberación de Joaquín. 1 y 2 Reyes concluye con un destello de esperanza: a la muerte de Nabucodonosor, cuando Evil-merodac ascendió al trono de Babilonia (562), fue liberado Joaquín, quien había sobrevivido a treinta y siete años de cautiverio y fue recibido con honores de rey (vv. 27-30). Este pasaje es un recordatorio de que los últimos retoques de 2 Reyes sólo se dieron en pleno exilio, cuando ya se percibían los alcances plenos de los acontecimientos registrados en sus páginas.

Es más, la liberación de Joaquín entrañaba su propio mensaje teológico. El juicio necesario, tan largamente prometido por los profetas y tan cruelmente cumplido por los babilonios, había logrado su cometido. Joaquín, cuyo cautiverio constituyó el primer capítulo del exilio, vivió para ver el comienzo del último capítulo. El mismo Dios que envió la paloma para señalar el fin del diluvio impulsó a los autores sagrados a retratar a Joaquín desencadenado cenando a la mesa del rey. La tormenta había pasado; un día mejor se aproximaba. Pero esa parte de la historia no pertenece a Reyes, sino a Esdras y Nehemías.

21

EL ENIGMA CRONOLOGICO

El Antiguo Testamento no sólo contiene cientos de nombres propios y geográficos (ver cap. 5), sino también muchos datos cronológicos. En los libros que tratan de las épocas más antiguas, sólo se especifican los años[1] y no pueden vincularse estos datos con ninguna información extrabíblica. En cambio, en Reyes y Crónicas y en varios profetas (p.ej., Jeremías, Ezequiel, Daniel, Hageo, Zacarías, Esdras y Nehemías) existe un enorme caudal de información cronológica. Algunas de estas fechas pueden trasladarse al calendario de nuestro sistema sin mayores dificultades, pero otras presentan una serie de problemas aparentemente insolubles. Antes de examinarlas, será útil revisar algunos conceptos relativos a los sistemas utilizados en la antigüedad para contar el tiempo e idear el calendario.

EL AÑO Y SUS DIVISIONES

Ciertos relatos como el de Matusalén, quien vivió novecientos ochenta y siete años (Gn. 5.25), o el de Abraham, quien tenía cien años cuando nació Isaac (21.5), suelen despertar la inquietud de averiguar si los antiguos contaban el tiempo de la misma forma que nosotros. Básicamente, la respuesta es afirmativa. En la antigüedad, los componentes del tiempo se obtenían de la observación de los fenómenos naturales, tal como se obtienen, en principio, en la actualidad.

El día. En el mundo semita, el día comenzaba con la puesta del sol. Luego se perfeccionó para que coincidiera con la aparición de la primera estrella; más adelante, cuando se dividió en horas, el día comenzaba a las 6 p.m. (la hora aún no aparece en el Antiguo Testamento).[2] Dado que un «día», que comienza al atardecer y se prolonga para abarcar el siguiente período de luz, en realidad comprende parte

1. P.ej., Gn. 5.3, 5s., etc. El relato del diluvio es una excepción, pues allí aparecen hasta el mes y el día; cf. 7.11; 8.13.

2. Los sumerios utilizaban una «hora doble»; es relativamente sencillo dividir el cielo por la mitad y en tercios para señalar aproximadamente el momento en que el sol se encuentra a uno o dos tercios del «mediodía» o ha descendido las mismas fracciones. En el siglo VIII a.C. se utilizaba el reloj solar; los griegos y los romanos tenían como unidad la hora. Cuando se emplea el término «hora» en el Antiguo Testamento, sólo quiere decir «momento», «ocasión»; cf. Dn. 4.19.

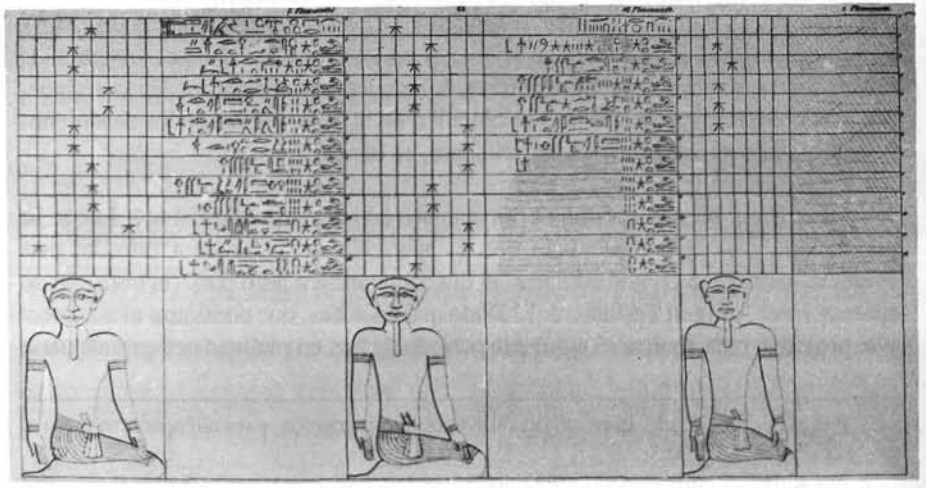
de dos «días» en el sentido moderno de la palabra, los eruditos que apuntan a una mayor precisión suelen emplear una fecha doble, por ejemplo, «6/7 de junio», es decir, el día que comienza al atardecer del seis y termina a la caída del sol del siete.[3]

El mes. La duración de un día se determinaba por el movimiento aparente del sol; de un modo similar, la duración del mes se determinaba por la luna. Según consta en los registros más antiguos, el año comenzaba con la luna nueva (la primera aparición de cuarto creciente hacia el oeste del cielo, al atardecer). El ciclo lunar dura 29 días y medio, de allí que la duración de los meses alternaran entre veintinueve y treinta días.[4]

Naturalmente, el mes lunar sólo ocasionalmente coincide con el mes del calendario moderno. Por lo general, para trasladar un mes lunar a nuestro sistema se emplea una fórmula compuesta, por ejemplo, «Nisán = marzo/abril». Pero esto no siempre es exacto. Por ejemplo, en 1970 Nisán comenzó el 6 de abril y Nisán equivalía a abril/mayo. En los años que requieren un mes intercalado (ver más abajo), por lo general no se mantienen las equivalencias.

El año. El concepto de año, hasta donde se tiene noticia, se vinculaba con los cambios de estación, originados a su vez por el ciclo solar de 365 días y un cuarto. Pero, los meses basados en el ciclo lunar y los años basados en el ciclo solar no pueden sincronizarse con precisión. Supóngase que en el año *x*, la luna nueva de Nisán coincidía con el equinoccio de primavera, de manera que tanto el ciclo solar

Calendario astronómico de la tumba de Ramsés VII (1149-1142 a.C.) en Tebas. (Museo Egipcio, El Cairo)



3. R. de Vaux cita pruebas de que el día de los hebreos originalmente se extendía de mañana a mañana; ver *Ancient Israel*, p. 181. Esta teoría no ha tenido aceptación general.

4. Las palabras semíticas más antiguas que significaban «mes» derivaban de la palabra «luna». Más tarde, el término hebreo *ḥōdeš*, «novedad», reemplazó a la palabra más antigua.

como el lunar comenzaban al mismo tiempo. Doce meses más tarde (es decir, 12 por 29,5 = 354 días), el primer día de Nisán se daría alrededor de once días antes del equinoccio de primavera. El año de doce meses lunares constituye un año lunar; el de aproximadamente 365 días es un año solar.

El año lunar se adecua a las prácticas de los nómades, que trasladan sus rebaños según la estación y no necesitan determinar el tiempo de arada y siembra. Pero, los agricultores de Palestina necesitaban un calendario relacionado con el año solar. Asimismo en Egipto, donde la crecida anual del Nilo era esencial para la producción agrícola, resultaba necesario un año solar. En la Mesopotamia, la correlación aproximada de los años lunar y solar se lograba mediante la intercalación. En Egipto, el calendario de doce meses de treinta días cada uno (de allí que no era un calendario lunar), además de cinco días suplementarios por año, se aproximaba al calendario solar.[5]

La intercalación. Los hebreos, como los babilonios, en cuyo calendario se basaron, añadían un mes intercalado para compensar la diferencia entre el año lunar y el año solar. Dicha intercalación era necesaria siete veces en un ciclo de diecinueve años y era decretada por el sacerdote o el rey, ya sea para hacer que coincidiera el mes de Nisán con el equinoccio de primavera o el mes de Tisri con el equinoccio de otoño.[6]

El año civil y el año sagrado. Además de estas prácticas confusas, los hebreos tenían establecidas dos épocas para el año nuevo. Según Exodo 12.2, Yahvéh le dijo a Moisés que Nisán debía ser el primer mes del año.[7] Pero, el año nuevo judío, Rosh Hashanah («la cabecera del año»), está en otoño, en Tisri. Por lo tanto, existía un año civil, que comenzaba con Tisri (alrededor del equinoccio de otoño), y un año religioso, que comenzaba con Nisán (en la primavera). Los distintos reyes y las diferentes naciones alternaban el uso de ambos.[8]

5. Los egipcios basaban su sistema calendario en el nacimiento helíaco de la estrella Sotis o Sirio (Canícula), pero no tomaban en cuenta el año bisiesto y, por lo tanto, a su calendario le faltaba un día cada cuatro años o un año cada mil cuatrocientos sesenta años (el «ciclo sotíaco»). No obstante, mantenían registros detallados de la desviación que se producía entre el nacimiento de Sirio y el año calendario.

6. Se estima que en un principio la determinación del momento de la intercalación era relativamente arbitraria. Más tarde, se desarrolló un sistema («ciclo metónico», adoptado en *ca.* 432) por el cual, en un ciclo de diecinueve años, el mes intercalado se agregaba a los años: tercero, sexto, octavo, undécimo, decimocuarto, decimoséptimo y decimonoveno. Los babilonios no tenían un momento fijo para la intercalación, pues el mes suplementario se agregaba a veces entre Elulu y Tišritu (en el otoño) y otras veces entre Adar y Nisanu (en la primavera). Los hebreos finalmente decidieron agregarlo después de Adar, aunque el año para ellos comenzaba en otoño.

7. Nisán no se menciona, ya que el mes se llamaba Abib (13.4). Más tarde se adoptó el nombre babilónico.

8. De Vaux propone que el año otoñal era el original, ya que el primer mes se llamaba Tišritu, «principio»; *Ancient Israel*, p. 191. Pero, aparentemente no notó que el siguiente mes se llamaba *Waraḫ-šamnu*, «octavo mes».

El calendario. Los nombres del calendario hebreo se basaban en los babilónicos y el año estaba formado de la siguiente manera:

Hebreo	*Babilónico*	*Equivalente aproximado*	*Año sagrado y nombre*	*Orden en el año civil*
Nisán	*Nisanu*	marzo/abril	1ro.	7mo.
Iyyar	*Ayaru*	abril/mayo	2do.	8vo.
Siván	*Siwanu/Simano*	mayo/junio	3ro.	9no.
Tammuz	*Du'uzu*	junio/julio	4to.	10mo.
Ab	*Abu*	julio/agosto	5to.	11mo.
Elul	*Elulu/Ululu*	agosto/sept.	6to.	12mo.
Tisri	*Tišritu*	sept./oct.	7mo.	1ro.
(Mar)ḥesvan	*(W)arah-šamnu*	oct./nov.	8vo.	2do.
Kislev	*Kisliwu/Kislimu*	nov./dic.	9no.	3ro.
Ṭebet	*Ṭebitu*	dic./enero	10mo.	4to.
Sh^{e}baṭ	*Šabaṭu*	enero/feb.	11mo.	5to.
Adar	*Addaru*	feb./marzo	12mo.	6to.
(Veadar)		(mes adicional)		

Independientemente del tiempo en que comience el año, «primer mes» se refiere a Nisán, «segundo mes» a Iyyar, etc. Así es que en Jeremías 36.22, en que se emplea un año de Tisri a Tisri, el «mes noveno» estaba en el invierno: Kislev (noviembre/diciembre), y no Siván (mayo/junio).[9]

Años de coronación. Los años del calendario moderno se designan mediante un número que va unido a un acontecimiento conocido, así 1973 d.C. significa mil novecientos setenta y tres años «de la era cristiana», que se cuenta a partir del año en que presuntamente nació Jesús. Pero antes de que los años se contaran en eras, la fecha de los acontecimientos se establecía de acuerdo con el año del reinado de algún monarca, como en la fórmula «en el año segundo del rey Darío» (Hag. 1.1).

Sin embargo, los reyes no tenían la consideración de morirse a fines de un año para que el sucesor comenzara a reinar el día de año nuevo. ¿Qué debía hacerse con la parte del año que restaba? Tomemos un caso hipotético: el rey Z muere el 19 de agosto y su hijo lo sucede el 20 de agosto, pero el año nuevo comenzaba en Tisri (digamos el 20 de septiembre). En ciertos casos, el nuevo rey llamaría al lapso entre el 20 de agosto y el 19 de septiembre «el primer año» de su reinado. Pero si se consideraba que el «primer año» debía contarse a partir del 20 de septiembre, el nuevo rey llamaría a la parte del año que iba desde su coronación hasta el año nuevo el «año de coronación», y el «primer año» comenzaría el día de año nuevo. Los dos métodos de llevar la cuenta de años se llaman sistema con año de coronación y sistema sin año de coronación. Evidentemente, la suma de los años de una sucesión de reyes, obtenida mediante uno de los sistemas difiere de la calculada mediante el otro sistema. Para obtener el equivalente moderno de la fórmula «En el año segundo

9. Un fenómeno similar se observa en los nombres del calendario moderno. Originalmente, septiembre significaba «séptimo mes» (del lat. *septem*, «siete»); octubre, «octavo mes» (de *octo*); noviembre, «noveno mes» (de *novem*) y diciembre, «décimo mes» (de *decem*). Cuando se cambió el año, se conservaron los nombres originales.

del rey Darío, en el mes sexto, en el primer día del mes», en primer lugar debe averiguarse si Darío utilizaba el método que contemplaba el año de coronación o no. El sexto mes sería Elul, ya sea que guardara el año Tisri-Tisri o Nisán-Nisán (ver más arriba); el primer día sería el mes de la luna nueva, que si se logra establecer el año puede calcularse por medio de tablas astronómicas.

EL ENIGMA CRONOLOGICO EN REYES Y CRONICAS

La base del enigma. En 1 y 2 Reyes y 1 y 2 Crónicas abundan los detalles cronológicos. Los autores han dejado un valioso legado de información relativa a la duración del reinado de cada rey de Judá e Israel, a la relación entre los reinados de los monarcas de ambos reinos (llamada «sincronización») y a la edad de los reyes de Judá en el momento de su ascensión al trono. Más aún, los acontecimientos importantes en algunos casos están sincronizados con el año de reinado. Resultan de fundamental importancia las referencias cronológicas a sucesos que constan también en la historia secular, como, por ejemplo, la invasión de Sisac (1 R. 14.25) y el ataque de Senaquerib contra Jerusalén (2 R. 18.13). En algunos casos, los autores bíblicos sincronizaban cierto acontecimiento con el año de reinado de un rey extranjero; por ejemplo, en Jeremías 25.1 se equipara el cuarto año de Joacim con el primero de Nabucodonosor, mientras que en 32.1 se relaciona el décimo año de Sedequías con el decimoctavo de Nabucodonosor.

Existe, por lo tanto, un importante caudal de datos para elaborar una cronología y lograr un conocimiento detallado de la historia hebrea.[10] El problema es que buena parte de la información a primera vista es contradictoria. Por ejemplo, en 2 Reyes 1.17 consta que Joram, hijo de Acab, comenzó su reinado en el segundo año de Joram, hijo de Josafat de Judá, mientras que según 3.1 comenzó en el decimoctavo año de Josafat. Asimismo, se obtienen resultados desconcertantes de la suma de los años correspondientes a cada reino. Uno de los puntos de referencia para la verificación debería de ser el tiempo transcurrido entre la división del reino en tiempos de Roboam y Jeroboam I (1 R. 12), que comenzaron a reinar casi al mismo tiempo, hasta la muerte de Joram de Israel y Ocozías de Judá, víctimas de la purificación de Jehú (2 R. 9.24, 27). Pero, cuando se suman las cifras correspondientes a cada uno de los reinos, el resultado es un lapso de noventa y ocho años y siete días para Israel y uno de noventa y cinco años para Judá. Las cifras correspondientes al período siguiente son aún más desconcertantes. Jehú de Israel y Atalía de Judá asumieron el poder simultáneamente, de manera que las sumas de los años transcurridos desde sus ascensos al trono hasta la caída de Samaria (ocurrida en el noveno año de Oseas y el sexto de Ezequías; 18.10) deberían coincidir. Pero, la suma da como resultado para Israel ciento cuarenta y tres años y siete meses, y para Judá, ciento sesenta y seis años. El panorama se complica aún más

10. Ver la excelente reseña de los diferentes enfoques aplicados a los problemas cronológicos y a la función canónica de este material, en B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 294-300.

si se considera la información cronológica asiria que asigna ciento veinte años a los mismos sucesos.[11]

Aún más desalentador es el intento de trazar las correspondencias entre la duración del reinado de los distintos reyes y la sincronización de sus gobiernos con los de sus pares del otro reino. Por ejemplo, Jeroboam II gobernó Israel durante cuarenta y un años (14.23). Por una resta simple se deduciría que murió y fue sucedido por su hijo Zacarías en el año catorce de Azarías (Uzías), quien había ascendido al trono de Judá en el vigésimo primer año de Jeroboam (15.1). El texto, sin embargo, sitúa el ascenso de Zacarías al trono en el año trigésimo octavo de Azarías (v. 8). Existe, de esta manera, una brecha de veinticuatro años.

Estos ejemplos sugieren la magnitud del problema. Hasta hace relativamente poco tiempo, las tentativas de comprender los números tal como aparecen en el texto han enfrentado dificultades casi insuperables. E.R. Thiele, en su importante libro *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Los misteriosos números de los reyes hebreos), presentó un adelanto fundamental en la investigación.[12] La trascendencia de las soluciones que Thiele propone para estos enigmas radica en que permiten una *interpretación de los datos bíblicos sin recurrir a la enmienda ni a adaptaciones* drásticas. Dado que los problemas varían según el período histórico, cada período será tratado por separado, con una presentación sucinta de la solución propuesta por Thiele.

La división del reino hasta el ascenso de Peka al Trono (ca. *931-740*). El sistema de cálculo de los años que contaba el año de coronación, detallado más arriba, era el que se empleaba generalmente en Asiria, Babilonia y Persia en los tiempos bíblicos. Uno de los problemas iniciales es determinar cuál método se utilizaba en cada reino.

Otro tema relacionado es el mes en el que comenzaba el año de cada rey. La importancia de este problema se ve acentuada por el hecho de que los hebreos a veces consideraban a Nisán (marzo/abril) el primer mes del año y otras veces a Tisri (septiembre/octubre). ¿Cuándo comenzaba el año de cada rey? ¿Ambos reinos tomarían el mismo mes como primero? ¿Sería cada reino consecuente? ¿Cómo haría un escriba para hacer referencia a las fechas de un reino que utilizara un método diferente? ¿Dejaría las fechas tal como aparecían en el otro sistema o las vertería al propio? Estos son algunos de los interrogantes que plantea el complejo asunto de la cronología bíblica.

Asimismo, debe tenerse en cuenta la posibilidad de las corregencias, en que un rey comenzara su mandato antes de que muriera el anterior. Esta superposición podría significar que la duración verdadera de los reinados no correspondía a la suma de los años de reinado. Otro factor que debe considerarse es la posibilidad de que entre dos reinados existieran intervalos sin rey.

11. Jehú, al comienzo de su reinado rindió tributo a Salmanasar III en *ca.* 841. Samaria cayó en manos de Sargón II en *ca.* 721.

12. Ed.rev., Grand Rapids, 1965. Los autores deben a la tarea de Thiele la información de esta sección.

Mediante una cuidadosa comprobación de las diferentes respuestas posibles a las preguntas anteriores, para verificar cuál enfoque coincidía mejor con todos los datos numéricos de Reyes y Crónicas, Thiele llegó a ciertas conclusiones sumamente convincentes. En primer término, durante unos seis años después del cisma del tiempo de Jeroboam I y Roboam, los escribas reales de Judá utilizaron el sistema con año de coronación y los de Israel, el sistema sin año de coronación. Es más, cada vez que se presentan datos sobre un rey de Judá, se utiliza el método del año de coronación tanto para referirse a sus años de reinado como para la sincronización con el rey de Israel. De un modo similar, el sistema sin año de coronación se emplea en relación con cada rey del norte, no sólo con referencia a su reinado sino también con referencia a su contemporáneo del sur.[13] Por otra parte, Thiele demuestra que durante todo el período de la monarquía, y aún después, el año monárquico de Judá iba de Tisri a Tisri (ver Neh. 1.1 y 2.1). Pero Israel, probablemente por ser diferente de Judá o por imitar a Egipto y Asiria, utilizaba un calendario monárquico de Nisán a Nisán.[14]

Si se suma a estas observaciones la posibilidad de corregencias, especialmente en Judá, y el hecho de que ninguno de los dos reinos presenta evidencias de intervalos entre dos reinados, se cuenta con las claves principales para resolver el problema de las fechas de los reyes hebreos. La mayor virtud del enfoque de Thiele y el argumento más sólido a favor de su validez es que ofrece un medio de comprender la información sin necesidad de apelar a conjeturas ni correcciones.

En el período de cincuenta y dos años que se extendió entre el reinado de Joram y el fin del reinado de Joás (*ca.* 848-796), toda la evidencia indicaría que en Judá se pasó del calendario con año de coronación al sistema sin año de coronación. La razón es evidente: ésta fue la época en que se trabó una fuerte alianza entre los reyes de Judá y los miembros de la casa de Omri que sucedieron a Acab. Thiele sugiere que Atalía, la reina madre pagana, fue quien introdujo esta innovación. Al parecer, alentó a los escribas reales a que el cambio se hiciera retroactivo al reino de Joram.[15]

Por presiones políticas tanto Israel como Judá se vieron obligados a adoptar el sistema del año de coronación a comienzos del siglo VIII. El aumento de la influencia asiria quizá sea la explicación de este cambio que comenzó con Joás en Israel (*ca.* 798) y con Amasías en Judá (*ca.* 796). Ambos reinos utilizaron el método del año de coronación hasta el fin de su historia.

¿Cómo pueden determinarse las fechas de la antigüedad con alguna garantía de precisión? Los hallazgos arqueológicos tales como los objetos de cerámica u otros vestigios sólo ofrecen una cronología relativa. Es decir que las secuencias temporales de las distintas etapas de civilización pueden señalarse y correlacionarse con las etapas similares de otros lugares; pero por medio de la arqueología solamente no puede establecerse la fecha absoluta de ningún hallazgo. En épocas recientes, el

13. Thiele en más de una oportunidad subraya el cuidado que pusieron los escribas oficiales y más tarde los editores y copistas: «...las personas que dejaron registrados estos datos originalmente deben de haber contado con información cronológica contemporánea de suma precisión y de un elevadísmo valor histórico...»; *ibíd.*, p. 26.

14. *Ibíd.*, pp. 27-32.

15. *Ibíd.*, pp. 68-72.

método para determinar la antigüedad de los objetos hechos de materia orgánica mediante la verificación de la cantidad de carbono 14 se ha perfeccionado. Pero aun de esta forma sólo puede establecerse el orden de antigüedad dentro de un margen de alrededor de un diez por ciento. ¿Sobre la base de cuál método se afirma que la batalla de Carcar tuvo lugar en el 853 o que Nabucodonosor destruyó Jerusalén en el 586?

En rigor, los enemigos de Israel, los asirios en particular, han contribuido de manera fundamental a que sea posible comparar la cronología relativa de la Biblia con una cronología absoluta de la historia antigua. Los asirios, además de emplear el año solar que corresponde al año moderno, establecieron el cargo de epónimo (en asirio *limmu*) para el cual designaban cada año a un alto funcionario, gobernador o rey. Como llevaban un registro de los epónimos, crearon un sistema de referencia para cada año desde el 891 hasta el 648. Es más, en un texto se menciona un eclipse al que los astrónomos sitúan el 15 de junio de 763. Al compararlas con las listas de reyes asirios, las listas de epónimos constituyen un medio para establecer la cronología real asiria. La importancia de los textos asirios es fundamental para la cronología bíblica pues se concentran en la época más significativa para estos estudios: la monarquía dividida.

En relación con el fin del período asirio y el postasirio, resulta de especial interés el *Canon de Ptolomeo* (*ca.* d.C. 70-161), que corrobora y completa las listas asirias. Ptolomeo enumera a los gobernantes de Babilonia remontándose desde el 747 a.C. en adelante, a los reyes persas, a Alejandro y sus sucesores de Egipto y a los reyes romanos hasta sus días. Sus conocimientos de astronomía así como de geografía e historia otorgan a la obra un valor aún mayor, con más de ochenta observaciones sobre posiciones solares, lunares y planetarias. La referencia al ascenso de Sargón II de Asiria al trono de Babilonia en 722-721 representa un importante punto de verificación con las listas de epónimos asirios.

Es posible establecer datos precisos dentro de la cronología bíblica sobre la base de las sincronizaciones entre la historia asiria y la israelita. El reinado de Salmanasar III, quien luchó contra Acab en Carcar en el 853 y cobró tributo a Jehú en el 841, ofrece una excelente oportunidad de correlacionar la historia de Israel con la cronología absoluta de Asiria. Las campañas de Tiglat-pileser III, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib constituyen otros puntos de verificación.

Desde el ascenso de Peka al trono a la muerte de Acaz (ca. *740-715*). Este breve período es uno de los que presenta mayores problemas cronológicos. A menudo se ha cuestionado la precisión de Reyes con relación a este pasaje.[16] Mientras que en

16. Los datos cronológicos de los reyes de Judá que aparecen en 1 y 2 Reyes, como lo señala W.S. LaSor (*NCB*, p. 251), son sumamente detallados, ya que ofrecen la edad del padre en el momento del nacimiento del hijo (el sucesor), la edad del hijo al iniciar su reinado, la duración de su reinado, la edad al momento de su muerte y otras informaciones. A partir de estos datos, LaSor ha reconstruido una cronología compacta de los reyes de Judá de una notable integración interior. No puede hacerse ninguna variación de las cifras sin que esto afecte a todas las demás cifras relacionadas, lo cual requeriría un grado improbable de modificación textual.

2 Reyes 15.30 se afirma que Oseas de Israel asumió el poder en el vigésimo año de Jotam, el v. 33 señala que Jotam sólo reinó dieciséis años. Aún más asombrosos son los problemas relacionados con Peka de Israel. La cronología hebrea sugiere que su reinado comenzó en el 740 y los archivos asirios de Tiglat-pileser sugieren que concluyó en el 732. Sin embargo, en el v. 27, donde se presenta la sincronización de la sucesión de Peka, se afirma que reinó durante doce años. Las dificultades son aún más preocupantes en los reinados de Acaz y Ezequías. De la comparación de los 15.27, 30; 16.1s. y 18.1, se desprende la imposible conclusión de que Acaz tenía veintiséis años cuando su hijo Ezequías, de veinticinco años, comenzó a reinar. Tal como lo señala Thiele, la sincronización de 18.1, según la cual Ezequías habría ascendido al trono en el tercer año de Oseas, seguramente es un error.[17]

De acuerdo con la evidencia reunida por Thiele, Peka fue el responsable de la confusión. Al parecer, contaba los años de su reinado a partir del 752, aunque en realidad en ese año ascendió al trono Manahem. Una posible explicación es que Peka probablemente colaboró en la conspiración de Manahem contra Salum. En el 740 cuando Peka, a su vez, se deshizo de Pekaía, hijo de Manahem, habría decidido atribuirse los doce años que sumaban los reinados de Manahem y Pekaía. Si se considera el 752 como el año de advenimiento de Peka, el resto de la cronología de la época comienza a cobrar sentido.[18]

En 2 Reyes 17.1; 18.1, 9s., se encuentran las extrañas sincronizaciones que ubican el advenimiento de Oseas en el duodécimo año de Acaz (es decir, el 719) y que intentan correlacionar el reinado de Oseas con el de Ezequías, de forma tal que se superponen el reinado de Ezequías con el de su padre, Acaz. La explicación de Thiele es verosímil: mucho tiempo después de los acontecimientos, un escriba o editor, que no comprendía el asunto de los «veinte años» de Peka, supuso que este rey había muerto en el 720 y sincronizó erróneamente el advenimiento de Oseas en el 720 que, según sabía, era el duodécimo año de Acaz. Esto ocurrió a pesar de la correcta sincronización del reinado de Oseas en 15.30 («a los veinte años de Jotam»). Como sabía que Ezequías llegó al trono en el decimosexto año de Acaz, el escriba o editor sincronizó erróneamente los sucesos del reinado de Ezequías con el de Oseas y viceversa. En otras palabras, deben descartarse las sincronizaciones de 17.1; 18.1, 9s., ya que Oseas había sido llevado cautivo varios años antes de la coronación de Ezequías. Por un error de interpretación de los doce años de corregencia de Jotam (su padre, Uzías, había contraído lepra) y de los doce años que Peka se atribuyó de los reinados de Manahem y Pekaía, el revisor correlacionó erróneamente los reinados de Jotam y Acaz de modo que se superponían unos doce años.[19]

Los minuciosos estudios de Thiele han proporcionado la clave para dilucidar los mayores enigmas de la historia del Antiguo Testamento. No sólo demuestran la

17. *Mysterious Numbers*, pp. 119-123.

18. *Ibíd.*, pp. 123-131. Es de suma importancia que los veinte años de reinado de Peka sean sucedidos por el reinado de Oseas en el 732, para que los hechos relacionados con la caída de Samaria se ajusten con precisión a los relatos asirios.

19. *Ibíd.*, pp. 131-139. Si se suma un error de un año en relación con el ascenso al trono de Peka, significa que, en esta época, las fechas referidas a Israel están corridas trece años y las referidas a Judá, doce.

precisión de las Escrituras, sino que también hacen resaltar la armoniosa relación que mantienen con las cronologías asirias, cuya confiabilidad es indiscutida. Por otra parte, al identificar las cuatro sincronizaciones erróneas, Thiele ha aislado la mayor fuente de dificultades. W.A. Irwin hace una evaluación sobre Thiele que resulta adecuada como conclusión de esta breve reseña:

Ha tomado pasajes que comúnmente se han considerado claros exponentes de *negligencia, si no de ignorancia, por parte de los historiadores hebreos* y ha comprobado su sorprendente confiabilidad ... Resulta de suma importancia descubrir que los libros de Reyes son confiables precisamente en aquel rasgo que en el pasado sólo era objeto de desdén.[20]

20. *Ibíd.*, pp. xxii-xxiii.

22

LOS PROFETAS Y LA PROFECIA

En el Antiguo Testamento, el uso del término «profeta» es relativamente frecuente y ciertos tipos de escritos se llaman «profecía». En el uso popular, un «profeta» es alguien que puede predecir el futuro y «profecía» significa predicciones sobre el porvenir. Aunque estas definiciones populares contienen elementos verdaderos, de ninguna manera son apropiadas en términos bíblicos. Por lo tanto, antes de estudiar los profetas,[1] es importante entender el significado bíblico de estos conceptos[2].

NOMBRES QUE SE LE ASIGNAN AL PROFETA

Profeta. El término usado más comúnmente para referirse a la persona y al oficio es «profeta», que el idioma castellano toma del griego. El vocablo griego *prophētēs* significa básicamente «alguien que habla en nombre de un dios e interpreta su voluntad a los hombres».[3] Consta de dos elementos, el segundo de los cuales significa «hablar». El primero puede significar tanto «antes», «hacia adelante» como «de antemano»[4] y, por lo tanto, la palabra puede significar tanto «hablar en nombre de», «proclamar», como «hablar de antemano», «predecir». Muchos autores sostienen que el profeta es «alguien que proclama» en vez de «alguien que predice», pero ambos sentidos están implícitos en la palabra y también se encuentran ambos usos.

El término hebreo que el griego intenta traducir es *nābî*. La derivación y el significado básico se han debatido extensamente, en parte debido a la formación y el significado de la palabra griega y no tanto por la voz hebrea. Actualmente parece estar bien establecido que la raíz *nb'* significa «llamar» y que su morfología apoya

1. Ya nos hemos referido a los Profetas Anteriores en los caps. 14-20. Como se mencionó en el cap. 14, los Profetas Anteriores y los Profetas Posteriores difieren significativamente, de tal manera que a los primeros hoy no se los considera «profetas» y algunos de los métodos interpretativos peculiares que a menudo (e incorrectamente) se aplican a los Profetas Posteriores no se aplican a aquellos.

2. Como resumen útil de erudición reciente, ver W. Mckane, «Prophecy and the Prophetic Literature», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 163-188.

3. H.G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon* 2, H.S. Jones, ed., 9ª ed., Nueva York, 1940, p. 1540a.

4. *TDNT* 6, 1968, pp. 783ss.

el sentido de «uno que es llamado».[5] Entonces, el profeta era alguien llamado por Dios y, como vemos en el Antiguo Testamento, llamado para hablar en nombre de Dios. En consecuencia, el término griego describe acertadamente al profeta si bien no traduce precisamente el hebreo.

El mensaje de Dios dado a Moisés, en el cual a éste se lo compara con «Dios» y a Aarón se lo describe como su «boca» (Ex. 4.15ss.), y en el que a Moisés se lo describe como «dios para Faraón» y a Aarón como su «profeta» (7.1ss.), ilustra al mejor estilo la usanza bíblica. Aquí, al profeta se lo representa como la boca de Dios.

Vidente y otros términos. Al profeta también se lo llamaba «vidente», es decir, «alguien que ve en una visión». Hay dos palabras hebreas que se traducen así y parecieran ser completamente intercambiables. Un pasaje (1 S. 9.9) indica que el término «vidente» fue anterior al término «profeta» y luego éste lo reemplazó; pero si en algún momento hubo una diferencia marcada, en la etapa del Antiguo Testamento ya se había tornado difusa.[6]

Otros términos que designan a los profetas son «hombre de Dios», «vigía», «mensajero de Yahvéh» y «hombre del Espíritu». Estos términos son en realidad descripciones de la actividad del profeta, aunque a veces parecen haber sido usados como títulos. Añaden aspectos significativos para una comprensión adecuada del profeta.

CARACTERISTICAS DEL PROFETA

Extasis. De acuerdo con un punto de vista ampliamente aceptado, la característica principal del profeta es la conducta extática. Esta teoría que propuso G. Hölscher,[7] probablemente se conoce mejor por la descripción de T.H. Robinson:

> Podemos formar una imagen mental de la actividad pública del profeta. Quizás, lo encontremos mezclándose entre la gente, a veces en un día común y corriente y otras en ocasiones especiales. Repentinamente algo le sucede. Su mirada se fija en algo, convulsiones extrañas toman posesión de sus miembros, su manera de hablar cambia. Los hombres se dan cuenta de que el Espíritu ha descendido sobre él. El ataque pasa y luego él relata a los que se encuentran a su alrededor lo que había visto y escuchado.[8]

El Antiguo Testamento relata que, en algunas ocasiones, un éxtasis repentino poseía a las personas. Cuando el Espíritu vino sobre Saúl, la gente preguntaba:

5. Acerca de su origen ver el acadio *nabû*, «llamar»; cf. Hamurabi i.17. En cuanto a morfología y formación de la palabra, ver W.S. LaSor, *Handbook of Biblical Hebrew* 2, Grand Rapids, 1979, 24.2441. Además, ver W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, pp. 238ss.

6. Ver H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 105-108.

7. *Die Propheten*, Leipzig, 1914.

8. *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, Londres, 1923, p. 50.

«¿Saúl también entre los profetas» (1 S. 10.11). Sin embargo, hay muchos otros profetas que demuestran un comportamiento normal. W.R. Smith, antes de la publicación de la obra de Hölscher, dijo que Dios «habla a sus profetas no por procesos mágicos ni mediante visiones dadas a unos pobres frenéticos, sino por medio de la palabra clara e inteligible dirigida al intelecto y al corazón. La característica del verdadero profeta es que mantiene su conciencia y su dominio propio bajo revelación.»[9] Este comentario resume hábilmente el retrato bíblico de un profeta.

«El llamado». El profeta bíblico estaba seguro de que Dios no sólo le había hablado, sino que también lo había llamado para comunicar su mensaje.[10] En algunas instancias, el llamado se describe con bastante detalle y cada relato contiene elementos que no se encuentran en los otros. Por lo tanto, el llamado era un evento individual y no una fórmula estereotipada usada por los profetas para validar su actividad. Isaías parece haber aceptado su llamado de buena gana, mientras que Jeremías se mostró renuente y contendió con Yahvéh. Amós parece haber tenido un solo llamado, mientras que Ezequiel da el día, el mes y el año de varias ocasiones en las que el Señor lo llamó y le dio un mensaje.[11] Cualquier explicación puramente humanista que intente interpretar la experiencia de un llamado como la mera convergencia de eventos o como experiencia psicológica subjetiva, no concuerda con la información bíblica. Por otro lado, Dios sí utilizó situaciones históricas y sentimientos personales al comunicarse con los profetas.

El carácter. Pedro, refiriéndose a la profecía, dijo: «...hombres movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios».[12] Aunque son escasas las referencias bíblicas a la santidad de los profetas, generalmente hay acuerdo en que Dios sólo usaría a personas santas como profetas. Podría argumentarse que a Dios le pareció bien usar a aquellos cuya conducta moral no siempre era la mejor en otros oficios, como, por ejemplo, Moisés el dador de la ley, Aarón el sumo sacerdote o David el rey. Sin embargo, es difícil creer que Natán habría podido tener una palabra de amonestación efectiva para David, si él mismo hubiera sido un hombre de pasiones desenfrenadas. Aun así, responde a la información bíblica recalcar más la total dedicación del profeta a Dios que su excelencia moral.

CLASIFICACION DE LOS PROFETAS

Antes de Samuel. A Samuel a veces se lo llama «el último de los jueces y el primero de los profetas» (ver Hch. 3.24; 13.20). Sin embargo, el término profeta se

9. *The Old Testament in the Jewish Church*, 2a. ed., Londres, 1908, citado por Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 100.

10. Observe los relatos de llamados en Is. 6.1-13; Jer. 1.4-10; Ez. 1.1-3; Os. 1.2-9; 8.1-5; Am. 3.1-8; 7.12-15.

11. Ver J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Filadelfia, 1962, pp. 182-197.

12. 2 P. 1.21 (BJ). Sin embargo, la evidencia parece dividirse en partes iguales entre «hombres» y «hombres santos».

usa también con referencia a varias personas que precedieron a Samuel. Lo que se deduce del material disponible puede resumirse así: (1) el concepto de la revelación por parte de Dios a un siervo escogido (el elemento básico de la profecía) era conocido antes del tiempo de Samuel; (2) ya que a Moisés se lo toma como el prototipo de un profeta (ver Dt. 18.18), su ministerio profético debería tomarse en cuenta al definir la tarea profética; (3) la idea de que la profecía había disminuido y que luego había continuado con Samuel está implícita en la reacción de Elí al llamado de Samuel (1 S. 3.7-9). Las consecuencias son bastante significativas porque indican que el estudio de la profecía no puede iniciarse con los escritos proféticos del Antiguo Testamento y ni aun con los dichos proféticos de Samuel, Natán, Elías y Eliseo. Ciertamente debe incluir el ministerio profético de Moisés y, probablemente, los elementos proféticos que encontramos en los patriarcas.

LOS PROFETAS

Antes de Samuel
- Enoc (Judas 14)
- Los «santos profetas que fueron desde el principio» (Lc. 1.70; Hch. 3.21)
- Abraham (Gn. 20.7; cf. Sal. 105.14ss.)
- Moisés (Nm. 12.1-8; Dt. 34.10; Os. 12.13)
- María (profetisa; Ex. 15.20)
- Eldad, Medad y los setenta (Nm. 11.24-29)
- Débora (profetisa; Jue. 4.4)
- «Varón de Dios» (Jue. 13.6ss.)
- La visión profética escaseaba en los días de Elí (1 S. 3.1)

La monarquía [*ca.* 1075-931]
- Samuel (1 S. 3.1) [en la época de Saúl y David]
- Gad (2 S. 22.5) [Saúl y David]
- Natán (2 S. 12.1) [David]
- Semaías (1 R. 12.22) [Roboam y Jeroboam I]
- Saúl, David, Salomón; experiencias con características proféticas
- Asaf, Hemán y Jedutún (1 Cr. 25.1)
- Iddo (el vidente; 2 Cr. 9.29) [Salomón, Roboam y Ahías]

Desde la división de la monarquía hasta el período asirio [931- *ca.* 800]
- Semaías (1 R. 12.22) [Roboam]
- Ahías, Iddo (ver arriba)
- Hanani (el vidente; 2 Cr. 16.7) [Asa]
- Jehú hijo de Hanani (1 R. 16.1) [Asa y Josafat]
- Elías (1 R. 17.1) [Acab y Ocozías de Israel]
- Eliseo (1 R. 19.16) [Acab y Joás de Israel (860-*ca.* 795)]
- Micaías hijo de Imla (1 R. 22.8) [Acab]
- Jahaziel y Eliezer (2 Cr. 20.14, 37) [Josafat de Judá]
- Zacarías (2 Cr. 24.19) [Joás]
- Profeta sin nombre (1 R. 20.13) [Acab]
- Profeta sin nombre (2 R. 9.4) que ungió a Jehú

- «Hijos de los profetas» (1 R. 19.10/2 R. 2.3)
- «Falsos» profetas (1 R. 13; etc.)

Siglo VIII [*ca.* 800-*ca.* 675]
- Abdías
- Joel [reinado de Joás (?)]
- Jonás [Jeroboam II (?)]
- Amós [Uzías de Judá y Jeroboam II]
- Oseas [antes de caer la dinastía de Jehú]
- Miqueas [Jotam, Acaz y Ezequías]
- Isaías [Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías]
- («Deutero-Zacarías» [antes de 722 (?)])
- Obed (2 Cr. 28.9)

Siglo VII [*ca.* 675-597]
- Nahum [entre 663 y 612]
- Habacuc [quizás poco después del 605]
- Sofonías [Josías]
- Jeremías [626-586]

Siglo VI [*ca.* 597-538]
- Ezequiel [592-572 (o 570)]
- (Daniel [605-538, o considerablemente más tarde])
- Isaías 40-66 [*ca.* 550-538 (posiblemente más tarde)?]

Postexílicos (*ca.* 538-*ca.* 450)
- Hageo [520]
- Zacarías 1-9 [520 y 518]
- Malaquías [entre *ca.* 486-450]

(Nota: los problemas de fecha, autoría de partes de Isaías y Zacarías, y asuntos similares que complicarían esta lista en gran manera, se tratan cuando hablamos de los profetas individualmente.)

Siglos IX y X. Con el llamado de Samuel, comienza un nuevo período de profetismo en el relato bíblico. Debido a que coincide con la inauguración de la monarquía, puede inferirse que la intención era que el profeta fuese la voz de Dios para el rey. Sirve de apoyo a esta conclusión que el fin de la actividad profética veterotestamentaria coincide aproximadamente con el fin de la monarquía israelita. Si partimos del material bíblico, no podemos asociar un profeta específico a cada rey; pero hay varios profetas sin nombre y una «escuela de profetas», por lo cual parece razonable concluir que Dios tenía «bocas» para hablar a todos los reyes de Israel y Judá. Las reacciones de los reyes a la actividad profética parecen apoyar esta afirmación. Quizá, los reyes esperaban que algún profeta les trajera mensajes de Yahvéh, y no hay evidencia de que se sorprendieran de tal actividad.[13]

13. Las diversas relaciones que existían entre los profetas y las clases gobernantes políticas y religiosas de su tiempo han sido investigadas a fondo por R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia, 1980.

Los profetas de la monarquía y de los primeros días de la monarquía dividida a veces son llamados profetas «orales» o «no escritores». Esto se refiere a que la Biblia no tiene libros que sean el producto propio de los profetas individuales de ese período, como, por ejemplo, la «profecía según Elías». Por otro lado, los profetas de un período más tardío de la monarquía dividida son llamados «profetas literarios», «profetas escritores» o «profetas con obra escrita». Sin embargo, estos son términos desafortunados porque no llegan a elucidar los hechos como se desprenden de las Escrituras. Por un lado, un libro o dos llevan el nombre de Samuel. (Si los escribió o no, no viene al caso.) Por otro lado, no debemos suponer que los «profetas literarios» se propusieron escribir libros proféticos. La evidencia en el libro que lleva el nombre de Jeremías indica que era sobre todo un «profeta oral» y que la redacción de su mensaje se debió en gran parte al trabajo de Baruc (Jer. 36.4, 32). Por su contenido, es claro que la mayoría de los libros proféticos fueron primeramente mensajes orales que luego quizás el profeta mismo o sus discípulos escribieron.[14]

Siglos VIII y VII. La profecía cambió notablemente en el siglo VIII. En general, los profetas de los siglos X y IX eran «consejeros del rey». Puede que hayan tenido mensajes para el pueblo, pero buena parte de la evidencia indica que aconsejaban a los reyes, ya sea animándolos a seguir el camino de Yahvéh o, como sucedía más a menudo, amonestándolos por no hacerlo. En el siglo VIII, los profetas prestaron más atención a la gente, a la nación[15] y en algunos casos a naciones extranjeras.[16]

Junto con este cambio de oyentes vino la introducción de las profecías escritas. Es verdad que existen evidencias anteriores de oratoria profética, como las palabras de Samuel a Saúl y a David, el reproche que Natán le hace a David y las palabras de Elías a Acab o Jezabel; pero con los profetas del siglo VIII surgieron mensajes y colecciones más largos que constituyen los libros que llevan el nombre del profeta en cuestión. A su vez, los «hijos de los profetas» dejaron de ser tan prominentes, quizás por haberse tornado en una institución que el estado mantenía. También existía una crítica considerable hacia los «falsos» profetas.

Por lo tanto, parece razonable decir que había descendido la crisis sobre Israel y Judá. El reino del norte llegaría a su término dentro de este siglo, incluso dentro de la duración de la vida y, en algunos casos, de los ministerios de los profetas del siglo VIII. El juicio de Dios estaba a punto de visitar al reino de Israel. Los reyes y líderes se habían sumergido tanto en el pecado que ya no había esperanza de salvación. Por eso, los profetas dieron una clara voz de alarma esperando llevar a la gente al arrepentimiento. La redacción de las profecías parece ser una manera de llegar con el mensaje

14. Es bueno recordar que el más grande entre los profetas, Jesucristo, no escribió sus profecías; fueron escritas por otros y preservadas en los Evangelios.

15. Amós, enviado por Dios para proclamar un mensaje a Samaria (Israel), fue el primer profeta en confrontar a la nación.

16. Parece muy improbable que los mensajes proféticos dirigidos a Edom, Tiro, Egipto, etc., estuviesen destinados a ser entregados a los gobernantes de esas naciones y a que ellos los leyesen; de ser así, también es improbable que hubieran tenido algún efecto. Más probable es que estos mensajes se destinaran a Israel, el pueblo de Dios de ese momento y, aún más, a las generaciones futuras. La palabra de Dios no vuelve vacía; cumple lo que él quiere que cumpla.

a un grupo de oyentes más amplio, como así también a las generaciones futuras. Lo que le sucedió a Israel en el siglo VIII se usó como ilustración para Judá, cuyo fin llegaría a fines del siglo VII y comienzos del siglo VIII. Por eso, los profetas del siglo VII compartían un sentido urgente de juicio y emitían un pedido renovado de arrepentimiento. Al mismo tiempo, la nota de esperanza para el remanente sonaba cada vez más clara.

El período exílico y el postexílico. Al finalizar el reino del sur y con la destrucción de Jerusalén, el antiguo camino había llegado a su fin. Una buena parte del pueblo se encontraba cautiva y necesitaba esperanza y aliento para comenzar otra vez. Debía recordársele que el pacto de Yahvéh todavía estaba vigente y que él cumpliría su propósito redentor en el mundo. En consecuencia, estos elementos abundaban en los profetas de los siglos VI y V.

Al mismo tiempo, las creencias básicas de Israel debían ampliarse, de manera de incluir a Yahvéh como Señor de todas las naciones y no sólo de Israel. La revelación de su propósito, inclusive su naturaleza dual como lo expresa el pacto original con Abraham, debía aclararse. Israel continuaría distinguiéndose de las naciones (o gentiles). Sin embargo, el propósito de Yahvéh era traer las naciones para que le adoren y aprendan sus preceptos de Israel. A medida que esto iba haciéndose más claro, aumentaban las referencias a los «días postreros» o a «aquellos días». El estudio de los eventos que culminan en el «fin» de la era y los hechos subsiguientes (escatología) cobró mayor prominencia.

Específicamente, los profetas postexílicos animaron a la reconstrucción del templo, la restauración del trono y el reinado de David y la reanudación del aparato cúltico que ayudó a preservar la identidad particular de Israel. Pero se sugiere que ni siquiera esto sería el cumplimiento máximo del propósito redentor de Dios. Más allá del futuro inmediato aguardaban tribulaciones, persecuciones y hasta otra destrucción de Jerusalén. Este templo no era nada en comparación con la gloria del anterior y la nación, sólo una migaja tolerada e insignificante como parte de un gran imperio. Estos no eran los «días postreros» que habían sido predichos. En consecuencia, se acentuaban las bendiciones para el futuro. Se introdujeron elementos apocalípticos que afirmaban que Dios mismo intervendría para destruir a los enemigos de Israel y establecer su propio rey en Sion. Habría un tiempo de juicio que serviría de fuego purificador para Israel. Luego vendría un tiempo de justicia y paz. Con esta tónica, los profetas guardaron silencio.

LA PROFECIA

En general, encontramos dos enfoques simplistas de la profecía: uno que subraya el elemento predictivo y otro, el mensaje aplicado a la situación contemporánea. En la profecía bíblica están presentes ambos elementos.

El mensaje de Dios para la situación actual. Si uno toma versículos aislados de los profetas y los une de modo tal que obtiene «profecías que prueban la veracidad

de la Biblia» o «a Jesucristo en la profecía», se crea la impresión de que la profecía es «historia escrita con anticipación a los hechos». Sin embargo, cuando uno estudia a los profetas, este concepto romántico se disipa rápidamente. Es necesario escarbar capítulo tras capítulo sin ninguna relación con el futuro, para encontrar un solo versículo, o aun parte de un versículo, que sea este tipo de «profecía».

Un estudio cuidadoso del profeta y su mensaje revela que está profundamente involucrado en la vida y en la muerte de su nación. Se dirige al rey y sus prácticas idólatras, a profetas que dicen lo que se les paga para decir, a sacerdotes que dejan de enseñarle al pueblo la ley de Yahvéh, a comerciantes que usan medidas falsas, a jueces que favorecen a los ricos y privan al pobre de justicia, a mujeres avaras que empujan a sus maridos a la deshonestidad para sumergirse en el lujo. Todo esto es profecía en el sentido bíblico. Es el mensaje de Dios para su pueblo y para el rey que gobierna en su lugar. Es un mensaje de juicio porque el pueblo de Dios necesita una corrección constante. A la vez es un mensaje de esperanza porque Yahvéh no ha faltado a su pacto y cumplirá su propósito redentor.

El mensaje de Dios para el futuro. Dios nunca se preocupa por el presente sólo por consideración al presente. Desde la creación ha estado desarrollando su propósito para la humanidad y nunca olvida a donde va ni lo que está haciendo. A los profetas se les confía ese propósito (Am. 3.7). Por lo tanto, la profecía no es solamente el mensaje de Dios para la situación presente, sino que la intención primordial es demostrar cómo la situación entra en su plan, como la usará para juzgar, refinar o animar a su pueblo. La profecía es el mensaje de Dios para el presente, visto en el contexto de su propósito redentor en curso.

En casos excepcionales él da detalles bastante precisos en cuanto a lo que va a hacer; pero aun en esta instrucción, generalmente llamada «profecía predictiva», el elemento de predicción está casi siempre firmemente ligado a la situación actual. El profeta habla de lo que tiene significado para sus oyentes. No se olvida de ellos repentinamente y pronuncia una «profecía sobre el porvenir». Por el contrario, los incluye en ese momento dentro del alcance de la actividad redentora de Dios y se centra en una verdad que se tornará en luminaria del pueblo de Dios.

Ya que el propósito redentor de Dios culmina en Jesucristo, toda profecía debe de alguna manera señalar a Cristo. En ese sentido él «cumple» la profecía o, mejor dicho, la profecía se cumple en él. Puede ser que esto no sea lo que se entiende comúnmente por «cumplimiento de profecía», pero es la definición que se deriva apropiadamente de la evidencia bíblica.

La profecía es una ventana que Dios abre para su pueblo mediante sus siervos los profetas. A través de ella uno puede ver más del propósito redentor de Dios que lo que sería posible de otro modo. Nos da una comprensión mayor de lo que ha hecho por su pueblo, con su pueblo y mediante su pueblo en el pasado, y una comprensión más clara de su propósito para el presente. Aunque no satisfaga las demandas insaciables de detalles específicos del futuro, sin embargo nos da una percepción clara de a donde está llevando Dios a la humanidad y las obligaciones consecuentes que recaen sobre su pueblo.

23

LA POESIA HEBREA

El Antiguo Testamento contiene una gran cantidad de poesía. Algunas versiones la señalan con el arreglo de líneas (BJ, RV). Para interpretar algunos de estos pasajes es esencial una comprensión de los principios básicos de la poesía hebrea. La poesía de cualquier idioma es un lenguaje altamente comprimido que usa imágenes verbales para comunicar significados más extensos y figuras emotivas en lugar de racionalizaciones.[1] Por lo tanto, debe reconocerse que hasta cierto punto la forma controla el mensaje. Además, las frecuentes sugerencias de enmendar u omitir un pasaje por «consideración a la métrica»[2] requieren tener conciencia del valor y las limitaciones de tratar el texto de esta manera. Ocasionalmente, la estructura poética ayudará a restaurar un texto incompleto o a entender una estructura difícil.[3] Por lo tanto, debería conocerse por lo menos qué es la poesía hebrea y cómo reconocerla.

CARACTERISTICAS

Paralelismo de miembros. La característica distintiva de la poesía hebrea (y otro tipo de poesía semítica del mismo período) es el paralelismo formal de pensamiento.[4] A veces esto no es claro en la traducción, ya que para mantener la belleza de la poesía frecuentemente se reorganizan las palabras. Para que sea obvia la estructura básica

1. Considerar estas imágenes: «Efraín es dado a los ídolos» (Os. 4.17); «Efraín fue torta no volteada» (7.8); «Efraín fue como paloma incauta, sin entendimiento» (v. 11); «Efraín es novilla domada, que le gusta trillar» (10.11); «Yo con todo eso enseñaba a andar al mismo Efraín» (11.3); «Efraín se apacienta de viento» (12.1).

2. Observar la enmienda que se propone en la *Biblia Hebraica* de Joel 1.4 y la exposición en la p. 304.

3. Por ejemplo, según Amós 6.12: «¿Correrán los caballos por las peñas?/¿Ararán con bueyes?». Obviamente, la segunda estrofa debería ser tan increíble como la primera y por eso a veces se enmienda de modo que diga: «¿Ararán *en ellas* con bueyes?» (RV) o «¿Ararán *el mar* con bueyes?».

4. La obra clásica en este campo es la de R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, Londres, 1753. Ver también E. Sievers, *Metrische Studien*, 7 vols., Leipzig, 1901-1919; G.B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, ed. rev., Nueva York, 1970; T.H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, 1947; reimpresa en Nueva York en 1976. El trabajo de Lowth fue pionero, aunque algo anticipara Ibn Ezra (1093-1168 d.C.).

del texto, este estudio utilizará una traducción muy literal y guiones entre palabras para indicar que varias voces castellanas corresponden a una sola en hebreo, e intentará reproducir la forma original con la mayor exactitud posible.[5]

(1) El paralelismo sinónimo, en su forma más simple, consiste en dos líneas (versos) que dicen aproximadamente lo mismo.[6] Por varias razones, principalmente estilísticas, no se usa frecuentemente en su forma más simple, sino en alguna de sus variaciones. Por ejemplo:

El-vino (es)	arrogante,	*a*	*b*
Las-bebidas	insolentes.	*a'*	*b'*

(Pr. 20.1 BJ)

Esta afirmación consiste en dos versos de dos palabras cada uno. La primera palabra del segundo verso (bebidas) es paralela a la primera palabra del primero (vino). Igualmente las segundas palabras son paralelas. La primera línea es *a b* y la segunda es *a' b'* (se lee «*a* prima, *b* prima»).

Cuando un verso contiene tres o más unidades, a menudo se omite una en el verso paralelo y se alarga otro elemento en compensación. C.H. Gordon llama a este caso «variante de lastre», mientras que K.N. Gottwald lo llama «compensación». A veces lo llama «paralelismo incompleto»:

Y-cambiaré vuestras-fiestas	en-lloro,	*a*	*b*	*c*
y-todos-vuestros-cantares	en-lamentaciones;		*B'*	*c'*

(Am. 8.10)

Aunque no se repite el verbo, se sobrentiende en el segundo verso. La segunda unidad en el segundo verso es algo más larga que su paralela y, por lo tanto, se la designa *B'*:

Atando	a-la-vid	su-pollino,	*a*	*b*	*c*
	y-a-la-cepa	el-hijo-de-su-asna,		*B'*	*C'*
Lavó	en-el-vino	su-vestido,	*d*	*e*	*f*
	y-en-la-sangre-de-uvas	su-manto.		*E'*	*f'*

(Gn. 49.11)

«El paralalismo emblemático»[7] describe el paralelismo sinónimo en el cual un verso se toma literalmente, pero su paralelo en sentido figurado. Observe los siguientes ejemplos:

5. La poesía hebrea posibilita la entrada a la mente hebrea. Mientras que los occidentales construyen argumentos lógicos de muchos puntos con la esperanza de convencer con afirmaciones suplementarias, los hebreos intentaron decir lo mismo mediante contrastes y afirmaciones complementarias. Es posible que las «duplas» y otros fenómenos de la escritura, que a veces se han interpretado como el resultado de una combinación de fuentes, reflejen en realidad el modo de presentación hebreo, es decir, mediante relatos complementarios, sinónimos o contrastes de la misma mente creativa.

6. También llamado «paralelismo idéntico». Diversos autores utilizan distintos términos; ver N.K. Gottwald, «Hebrew Poetry», *IDB* 3, p. 831. Se emplea aquí debido a la claridad de su sistema es usado en la versión en inglés.

7. El término y la ilustración son de F.F. Bruce, «La poesía del Antiguo Testamento», *NCB*, p. 46.

Rollo del Mar Muerto correspondiente a Isaías (1QIsa"), que contiene el canto de Ezequías (Is. 38.10-20) y el comienzo del Libro de Consolación. (J.C. Trever)

Como-el-padre	se-compadece-de	los-hijos,	*a*	*b*	*c*
Así-Yahvéh	se-compadece-de	los-que-le-temen.	*a'*	*b'*	*c'*

(Sal. 103.13)

No todos los eruditos creen necesario distinguir entre las líneas literales y las figuradas.

(2) En el paralelismo antitético, el segundo verso expresa la misma idea pero de manera negativa o contrastante. Aunque es muy raro encontrarlo en los profetas, es muy común en Proverbios y Salmos:

El-hijo sabio	alegra	al-padre	*(a+b)*	*c*	*d*
Pero-el-hijo necio	es tristeza-de	su-madre.	*-(a+b)*	*-c*	*d'*

(Pr. 10.1)

En este ejemplo, la primera unidad está formada por un sustantivo y un adjetivo *(a+b)*, en tanto que en el verso paralelo aparece su opuesto (indicado por el signo -). De igual modo, los verbos son opuestos. En un contraste de este tipo, la conjunción «y» se traduce mejor «pero». «Padre» y «madre» podrían traducirse «padres». El equivalente en prosa (aunque prosaico) sería «el hijo sabio alegra a sus padres, pero el hijo necio les causa dolor».

La siguiente ilustración proviene de Isaías y comienza con paralelismo antitético, pero el versículo completo es algo más complejo, ya que desarrolla el mensaje del autor comenzando con un principio básico y llegando a una aplicación práctica

Dejad	el-mal,	*-a*	*-b*
Aprended	el-bien,	*a*	*b*
Buscad	la-justicia,	*c*	*d*
Corregid	la-opresión,	*c'*	*-d*
Vindicad	al-huérfano,	*e*	*f*
Abogad-por	la-viuda.	*e'*	*f'*

(1.16b-17)

(3) En el paralelismo sintético (cuyo nombre no es apropiado), el segundo verso amplía el pensamiento del primero en vez de repetirlo:

Prenderé	fuego	en-el-muro-de-Gaza,	*a*	*b*	*c*
	y-consumirá	sus-palacios.		*d*	*e*

(Am. 1.7)

El verbo «consumirá» no es realmente paralelo a «fuego» sino más bien el efecto del fuego. «El-muro-de-Gaza» y «sus-palacios» son afirmaciones complementarias que implican la ciudad entera. El resto del pasaje ilustra el paralelismo sinónimo:

Destruiré	a-los-moradores	de-Asdod,	*a*	*b*	*c*
	y-a-los-gobernadores	de-Ascalón;		*B'*	*c'*
y-volveré-mi-mano		contra-Ecrón,	*D*	*c''*	
y-perecerá		el-resto-de-los-filisteos	*e*	*C'''*	

ha dicho Yahvéh el Señor. (v. 8)

«Y perecerá» es el resultado de «destruiré», lo que muestra así un paralelismo «sintético». Las ciudades filisteas (Gaza, Ascalón, Ecrón) son paralelas al «remanente de los filisteos». Entonces, el pasaje entero contiene tres dísticos (versículos de dos versos cada uno), formando un mensaje dirigido contra los filisteos. Las palabras «ha dicho Yahvéh el Señor» constituyen un «clisé de prosa». Este tipo de línea siempre debería colocarse fuera del patrón estructural (lo que demuestra claramente la poesía ugarítica; ver más abajo). Por lo tanto, no existe razón para omitir tales afirmaciones.

(4) La figura encadenada («sorites») es un ejemplo del paralelismo sintético:

Lo-que-quedó-de	la-oruga	comió	el-saltón,	*a+b*	*c*	*d*
Y-lo-que-quedó-de	el-saltón	comió	el-revoltón;	*a+d*	*c*	*e*
Y-lo-que-había-quedado-de	el-revoltón	comió	la-langosta.	*a+e*	*c*	*f*

(Jl. 1.4)

La *Biblia Hebraica* (Kittel) sugiere omitir el segundo verso, pero esto echaría a perder el efecto de la cadena diseñada para representar el juicio de Dios que sobreviene gradualmente y es total.

(5) Paralelismo externo e interno son los términos que usa Gottwald para describir la correspondencia entre dísticos (externos) como un suplemento a la correspondencia dentro del dístico (internos):

		interno		*externo*
Oíd	la-palabra-de-Yahvéh,	*a*	*b*	*A*
príncipes-de	Sodoma;	*c*	*d*	*B*
Escuchad	la-ley-de-nuestro-Dios,	*a'*	*b'*	*A'*
Pueblo-de	Gomorra.	*c'*	*d'*	*B'*

(Is. 1.10)

Es claro que las unidades del primer verso son paralelas a las del tercero, así como las del segundo lo son a las del cuarto. Las letras mayúsculas en esta ilustración representan los versos (p. ej., «A» consta de *a b*, etc). El pasaje también podría analizarse como si se tratara de dos dísticos, cada uno con verbo, objeto y vocativo: *a b c: a' b' c'*. En el siguiente ejemplo no puede hacerse este tipo de reducción:

Conoce	el-buey	a-su-dueño,	*a*	*b*	*c*
	y-el-asno	el-pesebre-de su-amo.		*b'*	*C'*
Israel	negativo	conoce,		*d*	*-A*
Mi-pueblo	negativo	discierne.		*d'*	*-A'*

(Is. 1.3)

El primer dístico es obviamente un paralelismo sinónimo, al igual que el segundo, como lo indica el esquema *a b c: b' C'* y *d -A: d' -A'*. Pero el primer dístico está en paralelismo antitético con el segundo y de ahí que *-A* y *-A'* sean variantes de lastre, los negativos de «conocer» en el primer dístico.

(6) La variedad de la poesía hebrea es casi ilimitada y pueden encontrarse nuevos ejemplos a lo largo del Antiguo Testamento. Poco se gana con tratar de identificar y analizar todos los tipos, pero sí es útil intentarlo con una cantidad considerable, de manera que se adquiera un sentir por la poesía hebrea y se comprenda el mensaje esencial del versículo:

Y-un-pleito	a-Yahvéh	contra-Judá,	*a*	*b*	*c*	
Y-visitación		sobre-Jacob, según-sus-caminos,	*a'*		*c'*	*d*
Según-sus-obras	le-devolveré-a-él		*d'*	*b'*	*c'*	

(Os. 12.2 [TM 3])

Ya que en hebreo no existe el verbo «tener», «un-pleito a-Yahvéh» significa «Yahvéh tiene un pleito» y, por lo tanto, es paralelo a «visitación». «Jacob» es paralelo a «Judá». «Según-sus-caminos» obviamente es paralelo a «según-sus-obras». «Le-devolveré-a-él» es el resultado del pleito que Yahvéh mantiene con Judá. El verso parece ser un trístico (versículo de tres versos). Observe el quiasmo en el tercer verso (ver más abajo), con *d'* al comienzo.

(7) A menudo, el orden de las unidades de un verso se invierte en el paralelo. Si se conectan con líneas los miembros paralelos forman una X (en griego, *qui*) y por eso se lo denomina quiasmo.

Los-quebrantarás	con-vara-de-hierro;	*A*	*B*	
Como-vasija-de-alfarero,	los-desmenuzarás	*B'*	*A'*	(Sal. 2.9)

En-el-desierto	abrid	camino-a	Yahvéh,	*a b c d*
Trazad	en-la-estepa	una-calzada	a-nuestro-Dios	*b' a' c' d'*

(Is. 40.3)

En ambas ilustraciones el quiasmo (cruce) de los elementos es obvio. En el segundo ejemplo también se observa en la forma presentada, pero hubiera sido menos obvio si se arreglaba como un tetrástico:

a b
c d
b' a'
c' d'

El quiasmo es un elemento muy común en la poesía hebrea, tanto interna como externamente, pero no siempre es tan evidente. En el Salmo 2.9 es externo porque si se arregla como tetrástico tendría el siguiente aspecto:

a+b A
cd B
ef B'
a'+b A'

Aun así no es tan evidente, ya que «con una vara de hierro» y «como vasija de alfarero» no son paralelos exactos. El pensamiento básico del versículo es: «Los romperás y aplastarás como alfarero que destroza una vasija con una vara de hierro».

La rima, el ritmo y la métrica. Los estudiosos de la poesía hebrea han lidiado largo tiempo con problemas de métrica y ritmo. Hay consenso en que la rima es muy escasa en la poesía bíblica y que, cuando la hay, es más bien una coincidencia. Sin embargo, la mayoría de los eruditos del pasado ha dado firmes argumentos en defensa de la presencia de la métrica y el ritmo. Posiblemente esto fue así porque el conocimiento de la prosodia antigua procedía en gran parte de los poetas clásicos griegos y latinos.[8]

(1) Estudios anteriores, por consiguiente, intentaron identificar la métrica de los versos hebreos: eran comunes términos tales como «métrica de 2+2» o «3+2», que indicaban que una dística tenía dos pulsos fuertes en cada verso o tres pulsos seguidos de dos. Si una línea no cabía en la métrica hipotética, a menudo se enmendaba; así, por ejemplo, en la *Biblia Hebraica* (Kittel) abunda la nota de enmienda «m cs» (*metri causa*), «por consideración a la métrica».[9] Sin embargo, estas teorías se desarrollaron antes del descubrimiento de la poesía ugarítica.

(2) A partir de 1929 se han descubierto muchas tabletas en Ras Shamra (la antigua Ugarit) en Siria. Algunas contienen textos religiosos, inclusive poesía muy similar a la del Antiguo Testamento. Las tabletas están intactas desde que la destrucción de la biblioteca de Ugarit las sepultó en el siglo XIV a.C., y en consecuencia no hay posibilidad de alteraciones subsecuentes editoriales o de escribas. Aquí se encuentra la materia prima para construir una teoría de la poesía semítica. La evidencia ugarítica no apoya la noción de patrones regulares de ritmo o de métrica.[10] Los ejemplos siguientes, traducidos de manera muy literal, nos darán una idea de cuán parecidas son la poesía del Antiguo Testamento y la de los materiales ugaríticos.[11]

Y-parte,	Oh-rey,	de-mi-casa,	*a b c*
Está-distante,	Oh-Keret,	de-mi-corte.	*a' b' c'*

(Krt. 131s.)

Partió	Kothar	de-sus-tiendas	*a b c*
Hayun	partió	de-sus-tabernáculos.	*b' a c'*

(2 Aqht V.31)

He-aquí, tus-enemigos,	Oh-Baal,		*a b c*
He-aquí, tus-enemigos,		herirás;	*a b d*
He-aquí, conquistarás-a		tus-enemigos.	*a d' b'*

(68.9; cf. Sal. 92.9 [TM 8])

Daré	a-ella-campo	por-un-viñedo,	*a b c*
	el-campo-de-su-amor	por-un-huerto.	*B' c'*

(77.22)

Ellos-gritan,	Atirat	y-los-hijos-de-ella,	*a b c*
	La-diosa	y-la-banda-de-sus-parientes.	*b' C'*

(Anat V.44)

Ella-lava	sus-manos,	la-virgen-Anat,		*a b c*
	sus-dedos,	la-cuñada-de-las-naciones,		*b' C'*
Ella-lava	sus-manos	en-la-sangre-de	soldados,	*a b d*
sus-dedos		en-lo-sangriento-de	tropas	*b' d'*

(Anat II.32)

8. Se puede recitar métricamente la poesía griega y la poesía latina para identificar el ritmo de sílabas cortas y largas (Tĕ căntāmŏs ālābānzā, ŏh Diŏs, nuĕstrŏ Sĕñŏr), y luego dar nombres al modelo acompasado de la medida de cada línea. Se usaban términos tales como «pentámetro yámbico» (de cinco medidas, cada una compuesta por un yambo [- -]) y «hexámetro dactílico» (de seis medidas, cada una compuesta por un dáctilo [-- --]), etc. Estos términos algunas veces han sido aplicados a la poesía hebrea, pero muchos eruditos hoy en día reconocen que esto no puede hacerse sin forzar el modelo o alterar seriamente el texto.

9. La última edición revisada de esta obra, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (K. Elliger y W. Rudolph, eds., Stuttgart, 1967-1977), es mucho más cautelosa en este sentido.

10. Ver la evidencia presentada por W.S. LaSor, «An Approach to Hebrew Poetry through the Masoretic Accents», *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, A.I. Katsh y L. Nemoy, eds., Filadelfia, 1979, pp. 327-353; «Samples of Early Semitic Poetry», *The Bible World*, G. Rendsburg et al., eds., Festschrift C.H. Gordon, Nueva York, 1980, pp. 99-121.

11. Podrían citarse muchas más ilustraciones. Sobre porciones extensas, ver C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Ventnor, Nueva Jersey, 1947.

Los «clisés de prosa» similares a «así dijo Yahvéh» pueden hallarse en todas las columnas, siempre fuera del paralelismo.

(3) Si consideramos los estudios ugaríticos, ya no es posible dar por sentado que la poesía hebrea constaba de un patrón rítmico completamente desarrollado, tal como el verso yámbico (⏑-) o el verso anapéstico (⏑⏑-). Ya no es aceptable la enmienda al por mayor «por consideración a la métrica». El descuido total de palabras unidas en una construcción, como se observa a lo largo de la *Biblia Hebraica* (Kittel), con el fin de adaptarse a un esquema de métrica predeterminado es inaceptable. Sin embargo, el reconocimiento de un patrón de acentos enfáticos, que se desarrolla naturalmente de las palabras y grupos de palabras de los versos, es incuestionable. Este patrón no necesita ser más regular que los patrones que se encuentran en la poesía ugarítica.

Pares de palabras y otros recursos. H.L Ginsberg señaló que los poetas de Siria y Palestina tenían un inventario regular de pares fijos de sinónimos que se repetían a menudo y generalmente en el mismo orden.[12] Cassuto da una lista de veinteséis pares de este tipo, entre los que se encuentran:

r'š «cabeza» — *qdqd* «coronilla»
'rṣ «tierra» — *'pr* «polvo»
yd «mano» — *ymn* «diestra»
'yb «enemigo» — *ṣr* «adversario»
'lp «mil» — *rbb* «diez mil»[13]

Estos y otros ejemplos se usan de manera parecida en la poesía hebrea. S. Gevirtz ha dado numerosas muestras,[14] de las cuales citamos unas pocas (incluyendo citas bíblicas y ugaríticas):

¡Qué Ḫoron rompa tu cabeza (*r'š*)
Athtart-šem-Ba'al tu coronilla! (127.56.57)

Ciertamente Dios herirá la cabeza (*r'š*) de sus enemigos,
la testa (*qdqd*) cabelluda del que camina en sus pecados. (Sal. 68.22 [TM 21])[15]

Hemos plantado tus adversarios en la tierra (*'rṣ*)
en el polvo (*'pr*) a aquellos que se levantan contra tu hermano. (76 II 24-25)

Y su tierra (*'rṣ*) se embriagará de sangre,
y su polvo (*'pr*) se engrasará de gordura. (Is. 34.7b)[16]

12. «The Rebellion and Death of Ba'lu», *Orientalia* 5, 1936, p. 172.
13. M.D. Cassuto, *ha-Elah 'Anat* [U. Cassuto, *The Goddess Anath*], Jerusalén, 1953, pp. 24-28 en hebreo.
14. *Patterns in the Early Poetry of Israel*, Chicago, 1963, pp. 7-10 y passim.
15. Ver también Gn. 49.26; Dt. 33.16; Sal. 7.17 (TM 16).
16. Ver también v. 9.

[Deja que ponga] un vaso en mi mano (*yd*),
una copa en mi diestra (*ymn*). (1 Aqht 215-216)

Alcanzará tu mano (*yd*) a todos tus enemigos;
tu diestra (*ymn*) alcanzará a los que te aborrecen. (Sal. 21.8 [TM 9])[17]

¿Qué enemigo (*'yb*) se ha levantado contra Ba'al,
o adversario (*'ṣr*) contra el Jinete de las nubes? (Ant. IV 48)

En un momento habría yo derribado a sus enemigos (*'yb*),
y vuelto mi mano contra sus adversarios (*'ṣr*). (Sal. 81.14 [TM 15])[18]

El funde plata de a miles (*'lp*)
funde oro de a diez miles (*rbb*). (51 I 28-29)

Caerán a tu lado mil (*'lp*),
y diez mil (*rbb*) a tu diestra. (Sal. 91.7)[19]

Hay muchos pares de este tipo y probablemente algunos que todavía no se reconocen. Los siguientes son dignos de ser tomados en cuenta: oír//dar oído; Jacob//Israel; plata//oro; oro//oro refinado; voz//habla; regalo//presente; hombre//hijo del hombre (o sus plurales); vino//bebida fuerte (o cerveza *skr*); servir//postrarse; formar//crear//hacer; pueblo//nación; morar//habitar; contar//numerar. Debemos prestar atención a otros pares. Es digno de observarse que estos se usan a menudo en pasajes de prosa para dar énfasis.

Otro fenómeno que debemos observar es el uso de «números graduados» o el patrón denominado «x, $x + 1$»:

Una vez habló Dios;
Dos veces he oído esto. (Sal. 62.11)

Por tres pecados de Damasco,
y por el cuarto, no revocaré su castigo. (Am. 1.3)

Seis cosas aborrece Jehová
y aun siete abomina su alma. (Pr. 6.16)

...Entonces levantaremos contra él siete pastores,
y ocho hombres principales. (Mi. 5.5)

A menudo encontramos los mismos patrones en ugarítico. Además del patrón x, $x+1$, existe el $10x + x$, $10(x + 1) + (x + 1)$ (p. ej., sesenta y seis//setenta y siete; setenta y siete//ochenta y ocho) y el $10x$, $10(x + 1)$ (p. ej., ochenta//noventa). Estos patrones, aunque comunes en ugarítico, no se encuentran en la Biblia.

17. Ver además Sal. 26.10.
18. Ver Sal. 89.42 (TM 43).
19. Ver además Dt. 32.30; Mi. 6.7; Dn. 7.10 (arameo).

VALOR EXEGETICO DEL ESTUDIO DE LA POESIA

Como hemos indicado, las piezas del paralelismo en un pasaje son parte del mensaje. Debe considerarse el pasaje en su totalidad y deben estudiarse las contribuciones que hacen las partes al mensaje completo.

Cómo analizar el pasaje. El primer paso es dividir el pasaje según sus componentes, como lo ilustramos anteriormente. Es de importancia secundaria si lo hacemos esquemáticamente (*a b c: a' b' c'*). Sin embargo, la habilidad de reconocer los elementos es esencial. Por ejemplo, Amós 1.8 claramente se refiere a los filisteos. Por lo tanto, sus partes componentes deben aclarar el mensaje a los filisteos. Del mismo modo, Proverbios 10.1 se refiere a cómo afecta a los padres el comportamiento del niño.

Analizar sin fragmentar. Debe tenerse en cuenta el mensaje en su integridad. Por ejemplo, si concluimos que el hijo sabio trae gozo al padre mientras que el hijo necio entristece a su madre —y sugerimos con esto que la madre no se alegra en el hijo sabio y el hijo necio no entristece al padre—, no hemos comprendido el sentido de este versículo. Del mismo modo, concluir que Dios va a destruir a los habitantes de Asdod, pero no a los habitantes de otras ciudades, o que quitará el reino al rey de Ascalón y no a los de otras ciudades, demuestra una incomprensión de la poesía hebrea. Frecuentemente, las partes componentes comunican una lección importante. Isaías 1.16b-17, citado más arriba, nos da una imagen bastante comprensiva en lo que se refiere a aquellos que no tienen alguien que vele por ellos, como los huérfanos y las viudas.

Reconocer las figuras poéticas de dicción. En cualquier idioma debe distinguirse la poesía de la prosa. Expresiones tales como «los árboles del campo darán palmadas de aplauso» o «los montes saltaron como carneros» deben entenderse como poesía y no como descripciones botánicas o geológicas. Se dice que la Biblia es «literalmente cierta» y por serlo debe ser tratada según los requisitos de las normas literarias comúnmente aceptadas. Cuando Isaías se dirige a los «príncipes de Sodoma» y al «pueblo de Gomorra» (1.10; ver más arriba), no debe observarse sólo el sentido superficial, ya que Sodoma y Gomorra habían desaparecido hacía largo tiempo. Isaías estaba comparando a Israel con los pecadores más grandes que la tierra había conocido. Cuando Amós se refiere a «los pastizales de los pastores» y a «la cumbre del Carmelo» probablemente está usando el merismo, recurso que representa la totalidad de la tierra con los extremos de valle y montaña. En la Biblia se usan muchas figuras de dicción, particularmente en los pasajes poéticos. Es necesario aprender a reconocerlas e interpretarlas según la intención del autor.

Aliteración, asonancia, paronomasia, onomatopeya. En toda literatura, el autor puede usar herramientas estilísticas para captar la atención o marcar al lector o al

oyente con su mensaje. En la poesía, el uso de recursos que juegan con los sonidos del lenguaje es particularmente notable. En la aliteración, palabras y sílabas comienzan con sonidos iguales o parecidos. La asonancia usa sonidos (por lo general, vocales) iguales o similares dentro de las palabras. La paronomasia hace un juego de palabras de sonido igual o parecido, pero con significados diferentes. La onomatopeya es el uso de palabras que suenan igual o parecido al concepto que desean describir. Lamentablemente, estos recursos rara vez pueden transferirse a la traducción. Por ejemplo, cuando Dios pregunta a Amós «¿Qué vez?», y Amós contesta «un canasto de fruta madura» (8.1s.), la palabra hebrea que se traduce «fruta madura» suena muy parecido a la palabra hebrea que significa «fin». Esta similitud de palabras prepara a Amós para la próxima afirmación de Dios: «el fin ha llegado para mi pueblo Israel». Sin embargo, el juego de palabras se pierde en la traducción.[20]

El esfuerzo para retener la belleza en la expresión. Aunque no todos son poetas y muchos no aprecian la belleza de la expresión poética, generalmente ella es reconocida. Cuando se trata de la palabra de Dios es especialmente importante intentar preservar toda característica atrayente, incluyendo la poesía. Ya que muchas de las enseñanzas de Jesús se encuentran en forma poética, al igual que partes de himnos (Fil. 2.6-11), fragmentos de credos (1 Ti. 3.16) y canciones (Ap. 4.11; 5.9s.), la sensibilidad a la poesía del Antiguo Testamento enriquecerá nuestra habilidad de comprender el Nuevo Testamento. Los eruditos se esfuerzan hora tras hora por encontrar las palabras y las frases que transmitan el significado con la misma belleza del original. Los pasajes poéticos deberían estudiarse en el idioma original o, por lo menos, en varias traducciones castellanas recientes, evaluando tanto su belleza como su precisión. Dios es el autor de la belleza. Esforzarse por demostrar la belleza de su palabra lo honra y glorifica.

RESUMEN

Cuando intentamos hablar de Dios pueden usarse dos métodos: la negación y la analogía. Ya que Dios es infinito (sin límites) es imposible definirlo (ponerle límites). Uno sólo puede decir lo que no es. Es «infinito» (no finito), «inmaterial» (no material), «eterno» (no está sujeto a las categorías de tiempo y espacio), «inmutable» (no cambia), etc. Este método se deriva del racionalismo occidental formado en gran parte por métodos filosóficos griegos. El otro enfoque es comparar a Dios con algo conocido en nuestro sistema de tiempo y espacio. Aquí se entra en las imágenes y el simbolismo del mundo bíblico. Aunque encontramos este enfoque a lo largo de la Biblia, en ningún lugar se hace tan evidente como en la poesía. Lo que no se ha visto puede conocerse mediante comparaciones con lo visible. En última instancia a Dios puede conocérselo más plenamente en la imagen encarnada de su Hijo. En muchos aspecto, el enfoque bíblico es superior al

20. Ver otras ilustraciones en Gottwald, *IDB* 3, p. 835.

filosófico,[21] porque las personas aprenden mucho más y mejor a través de los sentidos que mediante la especulación. La poesía bíblica ejerce una atracción universal. Su estructura y las imágenes que utiliza no se pierden en la traducción. Habla a «toda nación, parentesco, pueblo y lengua».

Igualmente, no hay mejor manera de expresar fe en Dios y devoción a él que por medio del canto. Una buena parte de la poesía del Antiguo Testamento se inició justamente así. En vez de alegar ser una fuente de doctrinas teológicas, simplemente comunicaba la fe del cantante, debido a que la comunidad creyente podía unirse al canto que expresaba su fe y devoción. Aun así, continúa siendo no sólo una forma de conocer a Dios, sino, más aún, una forma de alabar al único digno de ser alabado.

21. Sin desmerecer el valor que sin lugar a dudas tiene el enfoque filosófico.

24

AMOS

«Id a Bet-el, y prevaricad», desafiaba Amós con ironía punzante. «¡Vidente, vete!», replicaba Amasías, sacerdote de Bet-el. «Profetiza allá; y no profetices «más en Bet-el, porque es santuario del rey» (ver Amós 4.4; 7.12s.). Esta confrontación entre un profeta de Yahvéh y el sacerdote de un santuario rival es una buena introducción al estudio de los profetas, porque aquellos que proclamaban las palabras de Yahvéh tenían conflictos continuos con los gobernantes, los sacerdotes y otros que no aceptaban sus pronunciamientos.

AMOS Y SU PREDICA

Profeta. Cuando Amasías advertía a Amós que retornara a Judá «si quieres ganarte la vida profetizando» (7.12 VP), estaba sugiriendo que Amós era profeta de carrera. A estas palabras desdeñosas, Amós responde: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino un pastor[1] y cultivador de sicómoros. Pero Yahvéh me tomó de detrás del rebaño, y me dijo Yahvéh: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (7.14s. BJ).

Amós fue profeta de Tecoa (1.1), una aldea aledaña al desierto de Judá y diez kilómetros al sur de Belén, en el reino del sur, Judá. Además de pastorear ovejas, punzaba (o pellizcaba) los higos de los sicómoros, frutos que deben ser punzados o a los que debe hacérseles un tajo, justo antes de la madurez, para que sean comestibles.[2] Ya que no hay higos en Tecoa, Amós debe haber aumentado sus escasos ingresos, cosechando en el oeste de Judá, donde se encontraba este tipo de árbol, durante la temporada (ver 1 R. 10.27).

Su afirmación, «yo no un profeta» (lit.), ha provocado un permanente debate. Cuando la cláusula carece de verbo, éste debe ser deducido del contexto, y en este caso pareciera estar en tiempo presente: «Yo no *soy* un profeta». Siguiendo esta interpretación, algunos eruditos argumentan que Amós se desligaba del oficio profético y de hecho lo repudiaba como instrumento de revelación de Yahvéh. Otros eruditos sienten que esto contradice lo que sigue: «Vé y profetiza a mi pueblo

1. Heb. *nōqēḏ*, que a veces se traduce «estanciero», podría sugerir que Amós era un próspero propietario de mucho ganado pequeño y no un simple pastor (*rō'ēh*).

2. Ver H.N. y A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, Waltham, Mass., 1952, pp. 106-108; J.C. Trever, «Sycamore», *IDB* 4, pp. 470-471. Ver además 1 Cr. 17.28.

Israel».[3] ¿Cómo puede decir Amós, «Yo no soy profeta» y seguidamente decir que Dios le había ordenado justamente eso? Así, esos eruditos sugieren que la cláusula está en el tiempo pasado: «Yo no *era* profeta».

La cláusula siguiente, de igual manera, se leería: «Yo no era hijo de profeta». Los «hijos de los profetas» eran miembros de la cofradía profética, en la que se entrenaban para ser profetas profesionales. En los días de Elías y Eliseo, aparentemente se los tenía en alta estima (ver 2 R. 2.3, 15s.); pero también existían profetas profesionales que, junto con sus discípulos, se prostituían en el ejercicio de sus servicios, diciendo lo que los gobernantes deseaban oír (ver 1 R. 22.6-23). Sin juzgar el oficio profético, Amós simplemente decía que no había sido profeta, pero que un día Dios lo llamó a profetizar al reino del Norte.[4]

No tenemos otra información referente a Amós. Suponemos que volvió a Tecoa, luego de entregar las palabras del Señor, y redactó sus mensajes. Posteriormente, escribió lo que en esencia tenemos hoy. No existen razones para suponer que tuvo discípulos que lo siguieron y luego registraron sus palabras. El Señor había levantado el primer profeta, o uno de los primeros, en dejar un legado escrito.

La ocasión. No hay duda de que las palabras de Amós fueron entregadas en los días de Jeroboam hijo de Joás (Jeroboam II), quien reinó en Israel de entre 793 y 753 a.C.,[5] ya que el choque entre Amós y Amasías (7.10-17) es una parte fundamental del mensaje. Omitir este pasaje quitaría virtualmente todo sentido al libro.

Por lo tanto, ya que se acepta como auténtico el v. 10, no puede surgir objeción fundamental a que se afirme que 1.1 también es veraz. En efecto, ya que los reinados de Uzías de Judá y Jeroboam II de Israel se sobrepusieron en el período 767-753.[6] (sin contar las porciones de cada reinado que fueron corregencias con reyes anteriores), la profecía de Amós puede ubicarse dentro de ese período, posiblemente *ca.* 760 a.C.

Amós indica que la revelación le fue dada «dos años antes del terremoto» (1.1). Debe haber sido un fenómeno sísmico muy fuerte, ya que se recordó por más de dos siglos como el «terremoto en los días de Uzías» (Zac. 14.5). Sin embargo, no nos ayuda a tener una fecha más exacta de la profecía, en tanto que sí indica que mientras la revelación de Yahvéh fue dada dos años antes del terremoto, debió consignarse por escrito posteriormente.

3. **Hinnāḇē'* (nifal), lit. «hazte profeta» o «desempeña el papel de un profeta».

4. Ver H.H. Rowley, «The Nature of Old Testament Prophecy», *The Servant of the Lord*, p. 120, por la discusión del problema y por su valiosa bibliografía. Un estudio más completo, puede verse en su artículo «Was Amos a Nabi?», *Festschrift Otto Eissfeldt* p. 191, J.W. Fück, ed., Halle, 1947.

5. Ver 2 R. 14.23-29. Aparentemente, Jeroboam fue corregente en 793-782, ya que el decimoquinto año de Amasías habría sido el 782, y los cuarenta y un años del reinado de Jeroboam deben fecharse como para concluir en 753; ver W.S. LaSor, «1 y 2 Reyes», *NCB*, p. 277.

6. Acerca de Amasías de Judá, ver 2 R. 14.1-22; sobre Azarías (Uzías), 15.1-7. Azarías debió haber sido corregente en 790-767. Una cronología detallada puede verse en LaSor, «1 y 2 Reyes», *NCB*, p. 251; en lo que se refiere a 14.17-22, ver p. 277.

El rey asirio Adad-nirari III (811-784) había quebrado el poder de Damasco y anulado la amenaza siria contra Israel, mediante una serie de campañas contra las ciudades-estado arameas (805-802). Los reyes asirios subsiguientes fueron limitados por los avances de Urartu, y las ciudades-estado arameas (sirias) de Hamat y Damasco se batieron por la supremacía. Como resultado, Uzías de Judá y Jeroboam II de Israel pudieron extender sus fronteras casi hasta las que habían logrado David y Salomón (ver mapa)[7]. La frontera norte de Jeroboam lindaba con la entrada a Hamat, y por un tiempo reinó sobre Hamat y Damasco (2 R. 14.25).

Estos éxitos inspiraron un orgullo nacional y el sentir que Yahvéh favorecía a Israel. El desarrollo del comercio internacional enriqueció a los mercaderes. La riqueza trajo aparejada la injusticia y la avaricia; los pobres eran olvidados y luego fueron perseguidos. La religión se tornó formalista. Los ricos dominaban todo y a todos, desde los profetas y los sacerdotes hasta los jueces y los pobres que buscaban justicia.

El mensaje. Precisamente, éste es el cuadro que nos pinta el mensaje de Amós. Habían surgido dos clases sociales: los ricos y los pobres (Amós 5.10s., 15; 6.4s.). Los pobres eran oprimidos (2.6 ss.; 5.11; 6.3-6) y hasta vendidos como esclavos (2.6, 8). Los ricos poseían palacios de invierno y verano, construidos en marfil (3.15), con sillones y almohadones (v. 12), y viñedos y costosos ungüentos (5.11; 6.4-6). Las mujeres, las gordas y mimadas «vacas de Basán», instaban a sus maridos a cometer injusticia para poder beber (4.1). La justicia se compraba en los santuarios de Bet-el, Gilgal y otros lugares, pero Yahvéh no estaba allí (5.4s.), y de hecho no podía ser realmente adorado allí. El despreciaba sus rituales (vv. 21-24).

Los israelitas servían a un dios que no los podía ayudar (8.14). Su religión necesitaba ser reformada (3.14; 7.9; 9.1-4). Yahvéh aborrecía el «orgullo de Jacob» (6.1-8) y planeaba acabarlo (6.9-14).

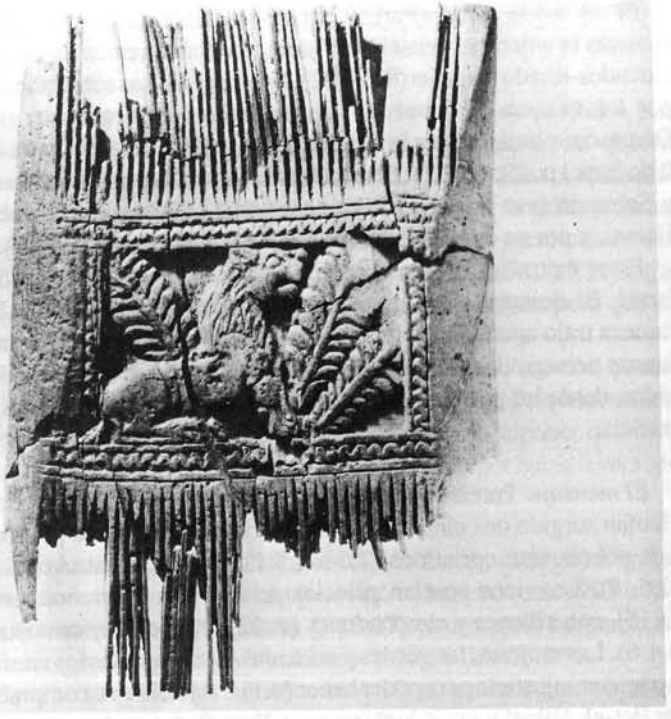
SU PROFECIA

Su naturaleza. Obviamente, Amós no se sentó en Tecoa de Judá a escribir una profecía contra Israel. La confrontación con Amasías en Bet-el y el mensaje que Amasías envió a Jeroboam indican claramente que Amós había ido al reino del Norte y había predicado con tal poder y persistencia que Amasías pudo escribir, «la tierra no puede sufrir todas sus palabras» (7.10). En consecuencia, Amós debió entregar sus mensajes proféticos oralmente, probablemente en Samaria, Bet-el y otros lugares. La esencia de su mensaje puede sintetizarse, en estas palabras:

> Jeroboam morirá a espada
> e Israel será llevado de su tierra en cautiverio. (7.11)

Sin embargo, tal como se preserva hoy, esta profecía está bien estructurada. Los eruditos concuerdan en que difícilmente podría haber sido entregada oralmente en

7. Según 2 R. 14.25, esto lo había predicho el profeta Jonás hijo de Amitai; cf. Jonás 1.1.



Peine de marfil de Meguido, que muestra la riqueza y el lujo que Amós atacó (3.15; 6.4). (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)

esta forma. Algunos creen detectar unidades menores que probablemente fueron el mensaje original, mientras otros piensan que ciertas palabras clave («langostas», «plomada de albañil», «canastillo de fruta de verano», etc.) eran símbolos que Amós usaba en sus breves mensajes y que la versión más extensa fue escrita posteriormente. Es improbable (y no de suma importancia) que alguna vez se resuelvan estos problemas. Al igual que la prédica de Jesús, es probable que la de Amós haya sido entregada tanto en forma extensa como en forma más breve, en diversas ocasiones, hasta que finalmente causó tal revuelo que los líderes oficiales tuvieron que tomar nota de su presencia. La forma escrita sólo puede ser un resumen o una cantidad de muestras de las palabras orales originales, pero sin embargo, es un resumen de gran precisión, belleza y forma.

Contenido. La profecía escrita puede ser dividida en tres partes: el rugido del león (1.1-3.8); la acusación de Yahvéh contra Israel (3.9-6.14); y el juicio de Yahvéh (7.1-9.15).

La primera parte consta de la presentación de ocho querellas contra seis naciones vecinas y Judá e Israel, junto con el castigo que prometía Yahvéh. Cada una comienza con la fórmula, «Por tres pecados de ... y por el cuarto, no revocaré su

castigo» (1.3, 6, 9, etc.).[8] Este es el famoso «patrón *x*, *x* + 1» que encontramos en el Antiguo Testamento y en otra literatura del Cercano Oriente; aquí probablemente indica que las naciones habían pecado lo «suficiente, y más que suficiente» como para merecer el juicio de Dios. La lista incluye naciones fronterizas de Israel y Judá, tres de las cuales (Edom, Amón y Moab) tenían vínculos sanguíneos con Israel. Las querellas contra las seis naciones se fundamentaban en crímenes contra la humanidad, pero los de Judá eran acusados «porque menospreciaron la ley de Jehová, y no guardaron sus ordenanzas» (2.4). Israel fue citado por pecados de conducta humana, específicamente prohibidos, que tenían que ver con su prójimo y, por lo tanto, con su relación con Jehová (vv. 6-12).

Como se observó en la sección dedicada a la poesía hebrea (p. 310), los elementos de los versos paralelos a menudo deben ser combinados para lograr el sentido completo. Lo mismo ocurre cuando se interpretan porciones paralelas más extensas. En este caso, Judá e Israel son partes componentes del gran Israel o el pueblo de Yahvéh. Los segundos elementos pueden ser tomados como suplementarios, y el pecado de Judá e Israel puede ser interpretado como el rechazo de la ley de Yahvéh, que se manifiesta concretamente en vender al justo por plata, a los necesitados por un par de sandalias y en otros crímenes mencionados. Sería engañoso y errado interpretar que los pecados de Judá eran religiosos mientras que los de Israel eran sociales. La religión de Yahvéh se expresa tanto en los aspectos verticales como en los horizontales, relacionando al israelita tanto a Dios como a su prójimo.

Monoteísmo ético. Era creencia común en una generación ya pasada que Amós introdujo el monoteísmo ético; el concepto de que existía un solo Dios, quien demandaba una conducta ética.[9] Actualmente, muchos eruditos rechazan la idea de que los profetas estaban introduciendo una nueva religión; más bien sostienen que basaron sus palabras en la tradición del pacto.[10] Sin duda, es lo que hizo Amós, mediante frecuentes alusiones a una tradición antigua[11] y al uso del nombre que

8. Ver Sal. 62.11 (TM 12): «Una vez habló Dios; dos veces he oído esto»; Pr. 30.15: «Tres cosas hay que nunca se sacian; aun la cuarta nunca dice: ¡Basta!; ver ugarítico «contigo siete mozos, tus ocho cerdos» (67.5, 8s.); «Mirad, un día y un segundo día el fuego carcome la casa, la llama al palacio» (51.6, 24-26). Los números generalmente son incidentales e indican incidentes que se repiten o numerosas personas o cosas. A menudo se construye sobre el patrón «x + 1» y se lo considera el más significativo; ver Pr. 6.6-19.

9. Ver J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, p. 474 y, más recientemente, C.F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, Leiden, 1963, pp. 93ss. La teoría de que Amós introdujo el monoteísmo ético está vinculada con J (siglo VIII) como la fuente más temprana del «Hexateuco» (p. 63). Las dos teorías se utilizaban en un argumento básicamente circular.

10. Ver R.E. Clements, *Prophecy and Covenant*, pp. 14-17; H.H. Rowley, *La fe de Israel*, p. 60.

11. Por ejemplo, la ley de Yahvéh (2.4), los profetas y nazareos (v. 11), los sacrificios, los diezmos (4.4), la levadura (v. 5), las ofrendas (5.22), las canciones, las arpas (v. 23), la luna nueva y el sábado (8.5), el Seol (9.2), la destrucción del amorreo (2.9), el Exodo (v. 10; 3.1), la pestilencia como en Egipto (4.10), Sodoma y Gomorra (v. 11), el día de Yahvéh (5.18), David (6.5), José (v. 6) y el templo (8.3). La exclusión de cualquiera de estos elementos bajo

aparece en el pacto, «Yahvéh».[12] Claramente, Kaufmann está en lo cierto cuando observa que las demandas de justicia social de los profetas expresan nuevamente las antiguas leyes del pacto, no solamente en su aplicación individual, sino también en lo que atañe al destino nacional.[13] Después de todo, la idea de que Yahvéh es Dios de todas las naciones simplemente extiende el pacto abrahámico a todas las familias de la tierra (Gn. 12.3; 18.18; 22.18), y el concepto de que Yahvéh castigará a otras naciones básicamente sólo extiende la tradición del Exodo, con el cual Yahvéh castigó a Egipto y a sus dioses.

Debe rechazarse de plano la acusación de que el «evangelio social» sea «otro evangelio» (ver Gá. 1.8) contrario al verdadero evangelio de salvación por la gracia de Dios. Es verdad que, tanto antes de la Reforma como en décadas recientes, se han subrayado algunos aspectos erróneos de la doctrina bíblica de la justicia social y que a veces la insistencia en la responsabilidad social (o «buenas obras») se ha tornado en un sistema legalista contrario a la doctrina bíblica de la salvación. Sin embargo, las interpretaciones humanas no debieran distorsionar las enseñanzas claras de las Escrituras. Amós no fue ni el primero ni el último en remarcar la justicia social. Desde el relato de Caín y Abel hasta los últimos capítulos del Apocalipsis, la responsabilidad humana hacia el prójimo es parte de la religión bíblica; y en ningún lugar es más subrayada que en las enseñanzas de Jesús y las epístolas de Pablo.[14]

Juicio y esperanza. Una generación anterior sostenía, como algunos todavía sostienen, que los profetas del siglo VIII eran profetas del pesimismo y que los elementos de esperanza que encontramos deben ser entendidos como inserciones posteriores. Este punto de vista generalmente es rechazado hoy, pero los eruditos todavía cuestionan si Amós 9.11-15 es parte de la obra original. La objeción principal es que es incoherente con el resto del libro, donde Amós firmemente pronuncia juicio. Por lo tanto, se mantiene que es inconcebible que él cambiase su postura al final de su profecía.[15]

Sin embargo, deben contestarse por lo menos dos preguntas. En primer lugar, aparte de la porción en cuestión, ¿está Amós desprovisto de todo rasgo de esperanza? En dos ocasiones, cuando tuvo visiones de juicio, Amós intercedió por «Jacob»

el alegato de que pertenecen a una «tradición» más tardía constituye un razonamiento circular; ver R.H. Pfeiffer, *Introduction*, pp. 582s.

12. «Yahvéh» es nombrado cincuenta y dos veces; «Señor Yahvéh», diecinueve; y «Yahvéh Dios de los ejércitos», seis.

13. *The Religion of Israel*, M. Greenberg, ed. y trad., Chicago, 1960, p. 365; ver además J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 311s.

14. Encontramos un resumen útil de la enseñanza profética sobre la justicia social en J. Limburg, *The Prophets and the Powerless*, Atlanta, 1977.

15. Observar, por ejemplo, cómo Eissfeldt acepta el punto de vista de Wellhausen; *Old Testament*, p. 401, cuando cita a *Die Kleinen Propheten*, 4a. ed., Berlín, 1963, p. 96. Pero, cf. Clements, *Prophecy and Covenant*, pp. 49, nota 1, pp. 111s. Acerca de una evaluación de este tema desde el punto de vista de la función canónica del cap. 9, ver a B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 405-408.

(7.2, 5). Si Yahvéh estaba dispuesto a escuchar intercesiones de este tipo(197), y lo hizo; ver vv. 3, 6 ¿sería demasiado creer que Yahvéh restauraría a la nación luego de haberla castigado? La segunda pregunta es más fundamental porque parte no del profeta sino de la teología del pacto. Ya que Amós edificaba sobre la revelación de Dios a la luz de la relación del pacto, ¿no sería axiomática una restauración plena para cumplir el propósito de Yahvéh? Es cierto que no todos los israelitas percibirían esta verdad, pero ¿no la percibirían los profetas de Yahvéh? ¿Cómo podría Yahvéh cumplir sus pactos con Abraham y David, si el asunto terminaría en la destrucción de Israel?

Otra objeción a la autenticidad de 9.11-15 se basa en la referencia al «tabernáculo caído de David» (v. 11). Pareciera ser que esto requeriría una fecha posterior a la de la caída de Jerusalén. Sin embargo, esta posición se basa en la traducción española y no en el texto hebreo. El pasaje dice «el tabernáculo de David (que está) cayendo», una estructura con participio. También podría traducirse «el tabernáculo 'cayente' de David». La casa de David, presumiblemente el «tabernáculo», había comenzado a caer cuando el reino fue dividido, luego de la muerte de Salomón (931) y el reino del Norte consideraba acabada a la dinastía davídica. En la apostasía del reino del Norte y, sin duda, durante el reinado de Acab y Jezabel (874-853), el reino de Israel estaba «cayendo». Evidencia de esto fue la pérdida de territorios ante los asirios y los tributos que Jehú pagaba a Asiria. Y, sin duda, el castigo que Yahvéh reveló a Amós predecía tanto la caída de Samaria como la de Judá. Por lo tanto, no parece haber un argumento válido en contra de que Amós pudiera hacer uso del lenguaje de 9.11.[16]

¿Se oponía Amós al culto? Varios comentarios que hace Amós parecen menospreciar las prácticas cúlticas de Israel (ver 4.4s.; 5.21-24, especialmente v. 25), de tal manera que algunos comentaristas han sugerido que él se oponía al culto. De hecho, los eruditos frecuentemente proponen la existencia de una rivalidad fundamental entre profetas y sacerdotes, o mantienen que las ideas cúlticas del Antiguo Testamento se desarrollaron cuando los sacerdotes vencieron a los profetas, luego del exilio.[17] De ninguna manera podemos limitar este problema a Amós.

Sin embargo, Amós no pronuncia palabra alguna contra el principio de sacrificio o en contra del santuario. Su crítica se dirige a pecados específicos del reino del Norte. Las personas de esta nación pecadora habían violado la santidad de la casa de su Dios (2.8), y los siervos de Yahvéh, tanto nazareos como profetas, se vieron obligados a cometer actos de desobediencia (v. 12). El castigo de los altares de Bet-el se pronuncia debido a las transgresiones de Israel (3.14). El rito religioso de 4.4s. se contrapone a la avaricia y a la falta de sentimientos humanitarios del pueblo, de manera que la vacuidad de la religión sea evidente. En efecto, las vigorosas declaraciones de Amós son reacciones en contra de un rito sin sentido:

16. Ver además G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 176.

17. Ver Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 144-175. Ver además H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 80, 1962.

Detesto y rehúso vuestras fiestas,
no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis,
no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas.
Retirad de mi presencia el barullo de los cantos,
no quiero oír la música de la cítara;
que fluya como agua el derecho
y la justicia como arroyo perenne. (5.21-24, NBE)

PERCEPCIONES TEOLOGICAS

Yahvéh, el Dios supremo. Amós no es teólogo profesional ni intenta ofrecer tratados doctrinales. Más bien, los mensajes que recibe de Dios revelan algo de las acciones y las actitudes de Dios. Así es que resulta fácil pasar por alto sus percepciones de Dios y, como lo hicieron los eruditos de principios de siglo, reducir su prédica a una arenga sobre la justicia social. De hecho, el clamor de justicia de Amós surge de la naturaleza misma de Dios.

Yahvéh juzga a todas las naciones. Esto está implícito en el ciclo inicial de querellas contra las naciones circundantes (caps. 1-2). El está presente en todas partes (9.2) y en todo fenómeno de la naturaleza (9.5s.). El hizo las Pléyades y el Orión (5.8). El formó los montes y creó el viento (4.13). Yahvéh no sólo hizo subir a Israel de la tierra de Egipto, sino también a los filisteos de Caftor y de Kir a los arameos (9.7). Con este Dios, soberano sobre cielos y tierra, deben tratar todas las naciones.

Yahvéh es un Dios de perfección moral y exige una conducta moral de todos los pueblos. Da una revelación general a todos (ver p. 53) y todos serán responsables por su accionar. Amós habla de cómo Damasco trilla a Galaad (1.3), literalmente con trilladoras (con pedazos de hierro o de pedernal incrustados de sus bases) sobre los cuerpos heridos y moribundos de los conquistados. Gaza entregó a sus cautivos como esclavos a Edom (v. 6), como lo hizo Tiro. Estos actos inhumanos son pecados contra el Dios que hizo a todas las personas. Del mismo modo juzga a Israel por pecados similares de inhumanidad.

Yahvéh, el Dios de Israel. Sin embargo, Israel no es una nación entre muchas, sino que goza de una relación especial con Dios. «A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra», dice Yahvéh (ver 3.2). La esencia de la religión del pacto veterotestamentario es que Yahvéh escogió a Israel para ser su pueblo.

Esto queda demostrado por el uso constante del nombre utilizado en el pacto, «Yahvéh», (ver p. 133) asociado de manera íntima con Israel en el relato del Exodo. Pero, el nombre no sólo identifica a Dios con Israel; más importante aún deja entrever su propósito redentor, porque Yahvéh es quien libera a su pueblo de la esclavitud (ver 2.10), destruye a sus enemigos (ver v. 9) y levanta profetas de sus hijos (ver v. 11). Es el Dios que se revela (3.7s.)

La relación especial entre Yahvéh e Israel se evidencia en los juicios pronunciados. A causa de esa relación especial, Dios determina que Israel es culpable. «A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra: por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades» (v. 2). Yahvéh intentó hacer volver a Israel con hambre, lluvia, ruina, moho y pestilencia, pero todo fue en vano (4.6-11).[18] Tuvo que proseguir con el castigo (v. 12). Uno de los actos judiciales más notables fue el hambre que Dios envió, pero no de pan sino de la palabra de Yahvéh (8.11). No es sólo el Dios que revela sino el Dios que se abstiene de revelarse, especialmente cuando no se presta atención a su palabra profética.

La responsabilidad de la elección. La relación cercana entre el nombre que el Señor utiliza en el pacto y el juicio sobre el pueblo por sus pecados —ya sean religiosos, cúlticos o sociales— subyace a una de las grandes verdades del Antiguo Testamento: que ser elegidos por Yahvéh implica la responsabilidad de vivir de acuerdo con su voluntad revelada. Esto se recalcó cuando la ley fue revelada en Sinaí (ver cap. 9) y se reiteró frecuentemente en Números, Deuteronomio y Josué. Es el tema básico que fundamenta muchos de los pronunciamientos proféticos.

En Amós, los pecados del pueblo están ligados a la ley de Yahvéh. Esto no es obvio a primera vista, porque Amós no cita capítulo ni versículo ni palabras exactas. A pesar de esto, los elementos de la ley están presentes: el cuidado de los pobres y necesitados, la administración de la justicia, el uso de medidas justas en el comercio y, sobre todo, la obligación de adorar solamente a Yahvéh. Más significativamente aún, Amós cita repetidamente situaciones históricas del pasado y las asocia con el nombre de Yahvéh.[19]

Pero, la responsabilidad de elección también tiene otra faceta. Ya que Yahvéh escogió a Israel, tiene una responsabilidad especial para con ellos. A pesar de que Israel no puede contar con un trato preferencial a causa de la elección (ver v. 9.7s.) —y por el contrario, deberá atenerse a un código de responsabilidad moral aún superior al de otras naciones—, Yahvéh asegura que no destruirá completamente la casa de Jacob. Sólo los pecadores de entre su gente morirán (vv. 8-10). No se elabora mucho sobre este tema y una doctrina no debe ser formulada sobre la base de unos pocos versículos. Levítico distingue entre pecados de descuido (pecados de ignorancia) y pecados de arbitrariedad (pecados de presunción). Para el pueblo del pacto, los primeros podían ser perdonados, pero no los segundos. Como Amós ya recalcó que Yahvéh intentó repetidas veces que su pueblo volviera a él (indicando que existía la posibilidad del perdón), los pecadores de los que ahora habla deben ser aquellos que pecan con presunción. Suponen que por ser israelitas, Yahvéh les soportará cualquier tipo de comportamiento.

18. «Volver», «retornar», «arrepentirse», etc., traducen un verbo hebreo (*šûḇ*) que se usa muchas veces en los profetas. Desafortunadamente las versiones españolas oscurecen esta idea.

19. Una expresión común en Amós es *nᵉ'ûm yhwh*, «así ha dicho Jehová» (RV), «Así dice el Señor» (NBE), «Así dice Yahvéh» (BJ). Aparece muchas veces en la mayoría de los profetas. Yahvéh, el nombre que en el pacto toma el Dios de Israel, parece usarse casi exclusivamente cuando alude a la relación de pacto que hay detrás de una situación o declaración.

LOS PROFETAS DEL SIGLO OCTAVO Y SU MUNDO

	Profeta	*Judá*	*Israel*	*Siria*	*Asiria*	*Egipto*
800		Amasías 796-767	Joas 798-782		Adad-nirari III 810-783	
790	Isaías (?) Miqueas Oseas Amós Jonás (?)	Azarías (Uzías) *790-740	Jeroboam II *793-753			
780					Salmanasar IV 782-772	
770					Asur-dan III 771-754	
760			Zacarías 753 (6 meses)			Sesonk IV 763-727
750		Jotam *751-732	Salum 752 (1 mes)	Rezín 750-732	Asur-nirari V 753-744 Tiglat-pileser 747-727	
740			Manahem 752-742			
730		Acaz *735-716	Pekaías 741-740	Caída de Damasco 732		
720		Ezequías *728-687	Peka **752-732		Salmanasar V 727-722	Osorkon IV 727-716
710			Oseas 731-722		Sargón II 722-705	Sabako 715-702
700			Caída de Samaria 722		Senaquerib 705-681	Sabataka 702-690
690		Manasés *696-642				Tiraca 690-664

*Corregencia **Rival que reclama el trono

Pero, Amós finaliza con una nota más grata. El prevé claramente que el pacto de Yahvéh no ha sido destruido. «La choza caída de David» (v. 11, VP) será reparada, levantada y reconstruida «como en el tiempo pasado». Pero, el pacto va más allá de eso. Yahvéh no le pone un simple parche a la nación al mejor estilo de un sastre cósmico. Promete, a través de Amós, algo mucho más glorioso en prosperidad, estabilidad y seguridad.

He aquí vienen días, dice Jehová,
en que el que ara alcanzará al segador,
y el pisador de las uvas al que lleve la simiente;
y los montes destilarán mosto,
y todos los collados se derretirán.
Y traeré del cautiverio a mi pueblo Israel,
y edificarán ellos las ciudades asoladas, y las habitarán;
plantarán viñas, y beberán el vino de ellas,
y harán huertos, y comerán el fruto de ellos.
Pues los plantaré sobre su tierra,
y nunca más serán arrancados de su tierra que yo les di,
ha dicho Jehová Dios tuyo. (vv. 13-15)

25

OSEAS

Aproximadamente una década después de que Amós se dirigiera al norte para denunciar a la corte de Jeroboam, el Señor llamó a Oseas, hijo del reino del norte, al ministerio profético. Su mensaje, proclamado a lo largo de muchos años, demuestra la gracia y el juicio de Dios.

El libro de Oseas fue escogido para encabezar la lista de profetas menores (escritos en un solo rollo y llamado «el Libro de los Doce»), no sólo por estar entre los primeros (Amós le precedió por pocos años) sino por ser uno de los escritores preexílicos más extensos (el libro postexílico de Zacarías es un poco más largo).

INTRODUCCION

El profeta. No se sabe mucho respecto a la crianza o a la vida de Oseas, con la excepción de un dato: era hijo de Beeri (1.1). Cualquier otro aspecto de sus circunstancias específicas, aparte de su trágico matrimonio, debe deducirse del estilo, tono y contenido de su mensaje.

El tono compasivo de su obra parece surgir de varias fuentes. En primer lugar, parece una persona de corazón tierno; de ahí que las comparaciones con Jeremías en el Antiguo Testamento y Juan en el Nuevo Testamento no estén fuera de lugar. Sobrecogido por el amor ilimitado e inmutable de Dios (ver 11.8s.), tendió una mano preocupada a sus compatriotas. Además, al contrario de Amós, predicó a su propia gente; y aunque a veces sus acusaciones no daban tregua, su corazón nunca les mostró indiferencia ni frialdad. Sin duda, la influencia principal que dio al mensaje de Oseas su matiz de compasión fue su propio sufrimiento y desilusión. Dios le había pedido, al igual que a Jeremías, que tomara un camino de dolor y angustia conocido por pocos, y así nunca sería el mismo. Había sentido algo del corazón roto de Dios y fue sellado con la marca de la compasión divina.

Nada se sabe de su estado antes de su llamado. Algunos lo cuentan entre los sacerdotes por su conocimiento íntimo de los asuntos religiosos del reino del norte y su gran preocupación por la corrupción del sacerdocio (p.ej., 4.5-9). Otros lo relacionan con los profetas oficiales, porque cita un refrán burlón que se usaba frecuentemente: «Necio es el profeta, insensato es el varón de espíritu» (9.7). Pero ninguna de las dos conclusiones puede sostenerse con certeza.

Sí podemos decir que su conocimiento sobresaliente de las tensiones políticas de

su época y de los grandes eventos del pasado de Israel lo distinguen como un profeta fuera de lo común. Al igual que Isaías, demostró gran sensibilidad ante las corrientes políticas y analizó sus consecuencias con astucia. Además, sus dotes literarias sobresalientes, en particular sus figuras de dicción, son evidencia adicional de que probablemente pertenecía a las clases acomodadas.[1]

Fecha. El versículo introductorio (1.1) coloca el ministerio de Oseas en los reinados de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías de Judá, y Jeroboam II de Israel. Su duración mínima fue de cuarenta años, ya que Jeroboam II murió *ca.* 753 y Ezequías subió al trono *ca.* 715 y fue corregente desde *ca.* 728. El libro en sí da pocas evidencias de que Oseas continuara predicando luego de la caída de Samaria en 721 a.C.

Cuando nació el primer hijo del profeta, la dinastía de Jehú todavía reinaba, porque el Señor especifica que aún debía castigarse a la casa de Jehú (1.4). Pero no es claro si el gobernante en ese momento era Jeroboam II o su infortunado hijo Zacarías, asesinado por Salum *ca.* 752. Si su ministerio comenzó al cerrar el reinado de Jeroboam, en su mayoría se desarrolló en la era convulsionada de Manahem (*ca.* 752-742), Peka (*ca.* 740-732) y Oseas (*ca.* 732-722). Fueron tiempos desesperantes los que se vivieron cuando los ejércitos asirios se abalanzaron hacia el oeste repetidamente y los israelitas buscaron en vano preservar su integridad y seguridad como nación, ya fuera por la guerra o por la conciliación.

El ministerio de Oseas coincidió con el reinado de Tiglat-pileser III (*ca.* 745-727), quien trajo un vigor y una visión sin precedentes al trono de Asiria. Tanto la historia bíblica (2 R. 15.19) como los registros asirios informan que Manahem pagaba un pesado tributo a Tiglat-pileser (aquí llamado Pul, según la forma babilónica de su nombre). Con la esperanza de usar el apoyo asirio para apuntalar su trono precario (lo había tomado de Salum luego de que éste reinara un mes), Manahem financió un incremento en el tributo y aumentó los impuestos de los israelitas pudientes. Oseas alude discretamente a este pedido del favor asirio:

> Devorado será Israel;
> pronto será entre las naciones como vasija que no se estima.
> Porque ellos subieron a Asiria ...
> Efraín con salario alquiló amantes.
> Aunque alquilen entre las naciones,
> ahora las juntaré. (8.8-10)

> Efraín se apacienta de viento,
> y sigue al solano;
> mentira y destrucción aumenta continuamente;
> porque hicieron pacto con los asirios,
> y el aceite se lleva a Egipto. (12.1)

Amenazado desde afuera por Asiria, Israel sufría inestabilidad interna debido a las intrigas políticas. Se hace evidente una inestabilidad básica en la incapacidad de

1. Ver A. Weiser, *Old Testament*, p. 233.

mantener una dinastía en el trono por mucho tiempo. Oseas percibió claramente la situación:

Aplicaron su corazón,
semejante a un horno, a sus artificios;
toda la noche duerme su hornero;
a la mañana está encendido como llama de fuego.
Todos ellos arden como un horno,
y devoraron a sus jueces;
cayeron todos sus reyes;
no hay entre ellos quien a mí clame. (7.6s.)

Ellos establecieron reyes, pero no escogidos por mí;
constituyeron príncipes, mas yo no lo supe. (8.4)

Las referencias a Egipto probablemente tienen que ver con la segunda mitad del reinado de Oseas, cuando (luego de conducirse como vasallo asirio en el período inicial) buscó apoyo egipcio para oponerse a Salmanasar V, quien sucedió a Tiglat-pileser III en 727.[2] Oseas hace una caracterización hábil de las vacilaciones rápidas y caprichosas en materia de política extranjera:

Efraím es como una ingenua paloma, sin cordura;
llaman a Egipto, acuden a Asiria.[3] (7.11, BJ)

En síntesis, el ministerio de Oseas se prolongó a lo largo del problemático tercer cuarto del siglo VIII (ca. 750-725). Su destino fue presenciar la agonía de Israel al ver que todo tratamiento había resultado inútil. La caída de Israel no podía evitarse ni acallando los ánimos internos ni buscando ayuda de aliados como Egipto. El juicio era irrevocable. Si Oseas vivió para ver el fin, no lo sabemos. Pero, la palabra profética de Dios y su propia comprensión de los tiempos le dieron la certeza de que el fin llegaría, certeza que proclamó fielmente pero en la cual no pudo regocijarse.

EL MATRIMONIO DE OSEAS (1.2-3.5)

Pocos pasajes del Antiguo Testamento han causado más discusión que los capítulos iniciales de Oseas. La demanda que Dios hace de Oseas es única:

2. Ver J. Bright, *Historia*, p. 328.

3. No es seguro si Oseas menciona directamente la coalición siro-efraimita entre Peka de Israel y Rezín de Damasco. Isaías describió la amenaza de dicha alianza para Acaz de Judá (ver Is. 7) y su caída en manos de Tiglat-pileser. Posiblemente, el llamado de batalla de Oseas 5.8 se refiera al conflicto entre Israel y Judá en el límite de las ciudades de Benjamín:

Tocad bocina en Gabaa,
trompeta en Ramá.
Sonad la alarma en Bet-avén [un despectivo de Bet-el,
que significa «casa de nada» en vez de «casa de Dios»];
tiembla, oh Benjamín.

Vé, tómate una mujer fornicaria, e hijos de fornicación;
porque la tierra fornica apartándose de Jehová. (1.2)

Los detalles son pocos y el relato es tan condensado que mucho queda librado a la imaginación del intérprete. Pero, los interrogantes acerca del significado de la historia no son meramente académicos. Es el fundamento del ministerio de Oseas.

Diosa cananea de la fertilidad, tal como aquellas por las que Israel «se prostituyó» (Os. 2.5); Ras Shamra. (Louvre)

Para comprender adecuadamente su mensaje, debe tenerse una clara comprensión de este matrimonio.[4]

Problemas de interpretación. ¿Serán los relatos de los capítulos 1 y 3 experiencias reales del profeta (historia) o un relato que él compuso para comunicar una verdad espiritual (alegoría)? Aquí serán tratados como historia por varias razones. En primer lugar, el libro en sí no sugiere que pueda interpretarse de otra manera que no sea literalmente. En segundo lugar, ciertos detalles no tienen cabida en un patrón alegórico: no se ha encontrado un significado apropiado para el nombre de Gomer; no es evidente que haya un propósito en las referencias a destetar a No-compadecida (1.8) y al orden en que nacieron los niños. Además, el uso de una alegoría de este tipo hubiese tenido repercusiones en la reputación del profeta y su familia. Si hubiera estado casado, la reputación de su esposa habría sufrido; y si no, su propia posición en la comunidad habría sido cuestionada. Finalmente, el motivo tradicional para considerar que la historia es alegórica es evitar el estigma que aparentemente traería a la moral de Dios y del profeta el mandato de tomar a una ramera por esposa. Pero, lo que es moralmente cuestionable como historia, ¿se torna menos cuestionable cuando se interpreta alegóricamente?

Un segundo interrogante importante que se presenta es la relación entre los capítulos 1 y 3. Aquí se considera que los dos capítulos no son relatos paralelos del mismo incidente, cuando Oseas toma a Gomer como esposa.[5] Más bien, el capítulo 3 es la secuela del capítulo 1. No sólo parece más natural así, sino que ciertos detalles tienden a apoyar este enfoque. El capítulo 3 no menciona a los hijos, tan prominentes en el capítulo 1. El capítulo 3 sugiere que la mujer tuvo prohibido el contacto con todo hombre por un tiempo, inclusive su marido, como medida disciplinaria, así como Israel sería castigada con el exilio (3.3s.). Pero el capítulo 1 sugiere que Gomer concibió su primera criatura poco después del casamiento (1.3). Además, el capítulo 3 parece simbolizar claramente el retorno de Israel a Dios, su primer marido, como se profetiza en 2.7:

> Seguirá a sus amantes,
> y no los alcanzará;
> los buscará, y nos hallará.
> Entonces dirá: Iré y me volveré a mi primer marido;
> porque mejor me iba entonces que ahora.

Varios eruditos han sostenido que la mujer del capítulo 3 no es Gomer, sino una segunda esposa. Aunque resulta extraña la expresión del versículo 1, «ama a una

4. Aquí, el estudio se basa en la presentación magistral de los problemas que hace H.H. Rowley, «The Marriage of Hosea», *BJRL* 39, 1956-1957, pp. 200-233. Se encuentra un punto de vista opuesto en B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 377-380.

5. A quienes toman esos capítulos como narraciones paralelas, debería llamarles la atención las diferencias en la forma literaria. El cap. 1 está narrado en prosa, y escrito en tercera persona; se piensa que fue compuesto por los discípulos de los profetas. El cap. 3 está narrado en prosa, y escrito en primera persona: una clase de autobiografía que usualmente se piensa que fue escrita por el profeta mismo.

mujer amada de su compañero», parece poco probable que el profeta se casara con dos mujeres, si sus matrimonios simbolizaran la relación de Dios con una nación, Israel. Si el propósito del relato es ilustrar esta relación, contraer matrimonio con una segunda esposa, ¿no transmitiría un mensaje confuso en vez de aclarar que Dios restauraría a Israel para sí mismo (como lo aclara 2.14-23)?

> Pero he aquí que yo la atraeré
> y la llevaré al desierto,
> y hablaré a su corazón.
> . . . . . .
> Y allí cantará como en los tiempos de su juventud,
> y como en el día de su subida de la tierra de Egipto. (vv. 14s.)

El tipo de mujer que fue Gomer presenta otro problema de interpretación. Es decir, ¿qué significa el mandato divino (1.2): «Vé, tómate una mujer fornicaria»? Algunos consideran que se trata de fornicación religiosa, es decir, idolatría. De ser así, Gomer no sería una mujer inmoral sino parte de un pueblo idólatra. Esto se aplicaría a toda persona del reino del norte dedicada a la adoración del becerro, inclusive el profeta. El deseo de proteger la reputación de Gomer se origina, en parte, en el problema moral que plantea el mandato de Dios y la respuesta de Oseas. Muchos han sostenido que Gomer no era malvada cuando se casó con Oseas, pero se volcó al mal más tarde. El mandato del versículo 2 representaría la interpretación de Oseas en retrospectiva y no precisamente el llamado de Dios. Oseas se dio cuenta de que el llamado lo recibió al tomar a su esposa, quien resultó serle tan infiel a él como Israel lo había sido con Dios. Si Gomer era infiel cuando se unieron en matrimonio, su esposo no sabía nada al respecto. Suponiendo que este enfoque fuera aceptable para el capítulo 1, ¿qué puede decirse del capítulo 3? Ahí, Oseas sabe muy bien el tipo de mujer que está tomando como esposa. Para un israelita, reconciliarse con una mujer adúltera resultaría poco menos repugnante que casarse inicialmente con una mujer así, ya que el castigo prescrito para el adulterio era el apedreamiento (Lv. 20.10; Dt. 22.22; Jn. 8.5).

Otra interpretación dice que Gomer, como muchas vírgenes israelitas, había participado en un rito cananeo de iniciación sexual con un desconocido, antes del matrimonio. El propósito era asegurar la fertilidad del matrimonio. Aunque esta teoría tiene el apoyo significativo de H.W. Wolff,[6] de ninguna manera su aceptación es amplia, principalmente por la falta de evidencia veterotestamentaria de esta práctica.[7]

Muchos eruditos contemporáneos consideran que Gomer era una prostituta cúltica, aunque tampoco es algo probado. En 3.1 es llamada adúltera, pero la forma técnica que designa a la prostituta religiosa (*qedēšâ*) no se aplica a ella en el texto. Además, es improbable que hubiera sido menos repugnante para Oseas casarse con una persona de este tipo, —quien denunció sin miramientos la prostitución cúltica—,

6. *Hosea*, trad. G. Stansell, Hermeneia, Filadelfia, 1974, pp. 14s.

7. Ver W. Rudolph, «Präparierte Jungfrauen?», *ZAW* 75, 1963, pp. 65-73; también J.L. Mays, *Hosea*, OTL, Filadelfia, 1969, p. 26.

que casarse con una prostituta común y corriente. Se sabe tan poco sobre el papel y la posición de las prostitutas cúlticas en Israel que resulta arriesgado conjeturar respecto a cómo hubiera sido visto el matrimonio de Oseas.

Carácter y significado de su matrimonio. Obviamente, Oseas vincula su llamado profético a su matrimonio con Gomer, pero la relación entre ambos elementos nos deja perplejos. ¿Fue llamado antes de su matrimonio o es que su llamado surgió de su experiencia con Gomer? Si 1.2 se toma literalmente, que parece lo más indicado, su llamado tuvo lugar inmediatamente antes del matrimonio. El nombre profético de su primer hijo, Jezreel, es una evidencia sólida de que ya era profeta al contraer matrimonio. Sin embargo, es indudable que sus trágicas experiencias con Gomer tuvieron una influencia profunda, que refinaron su carácter y enriquecieron su ministerio. En un sentido, su llamado fue continuo, comenzando cuando tomó a Gomer y creciendo y profundizándose a lo largo de sus largos años de sufrimiento.

(1) Gomer y sus hijos. Las situaciones drásticas a veces requieren medidas drásticas. Así era la situación de Israel en los días de Oseas. La combinación de corrupción y lujo que caracterizó el largo reinado de Jeroboam llevó a la nación a una quiebra moral y espiritual. La adoración de Baal, introducida oficialmente por la reina de Acab, Jezabel, estaba ampliamente difundida, a pesar de las drásticas medidas que tomara Jehú para eliminarla. Al optar por los baales, Israel había traicionado a su primer amor, Yahvéh. A fin de ilustrar inolvidablemente este adulterio espiritual, Dios ordena a Oseas que se case con una mujer de mala reputación. Muchos han intentado defender tanto a Oseas como a Gomer, con el argumento de que su relación debe haber sido pura en principio, tal como lo fue la de Dios con Israel en las experiencias del Exodo:

De ti recuerdo tu cariño juvenil,
el amor de tu noviazgo;
aquel seguirme tú por el desierto,
por la tierra no sembrada.

Consagrado a Yahvéh estaba Israel,
primicias de su cosecha. (Jer. 2.2s. BJ)

Sin embargo, la intención no era que el matrimonio de Oseas recapitulara el trato de Dios con Israel, sino señalar el contraste marcado con la degeneración presente de Israel. ¿Qué podría ser más efectivo y dramático que el matrimonio entre un profeta y una mujer de mala vida?[8] Si la prostitución de Gomer era comercial o religiosa, no se sabe. El texto sugiere que no era la típica mujer israelita.

Los tres hijos simbolizan aspectos del trato que Dios mantiene con su pueblo. No parece haber mucha duda de que el primogénito, Jezreel, era el hijo de Oseas: «concibió y le dió a luz un hijo» (1.3). Su nombre, designado divinamente, era una

8. Los profetas no siempre disfrutaban al obedecer los mandamientos de Dios. Caminar «desnudo y descalzo durante tres años como símbolo y augurio contra Egipto y Etiopía» no fue, ciertamente, una tarea que a Isaías le gustó (Is. 20.2s.).

profecía de juicio sobre la casa de Jehú, cuyas viciosas purgas comenzaron con el asesinato de Joram y Jezabel en Jezreel (2 R. 9.16-37). La amenaza («Y en aquel día quebraré yo el arco de Israel en el valle de Jezreel», v. 5) parece haberse cumplido con el asesinato de Zacarías, hijo de Jeroboam, último en la dinastía de Jehú (15.8-12).[9] El nombre de Jezreel es una buena elección, porque no sólo habla de juicio por los actos de Jehú en ese lugar, sino también puede sugerir restauración (Os. 2.22s.), ya que significa «Dios sembrará».

La segunda criatura es una hija, No-compadecida (*Lo-ruhama*), quien simboliza un cambio en la actitud de Dios hacia Israel. Su misericordia ha sido despreciada y la confianza en su liberación reemplazada por confianza en armamentos y alianzas. A Dios no le queda otra alternativa que retirar su misericordia y dejar que Israel comprenda a través del juicio el significado pleno de su infidelidad (1.6s.). La tercera criatura, un hijo, se llamó No-pueblo-mío (*Lo-ammi*), simbolizando el pacto que no se guardó. Dios no rechazó a Israel; Israel lo rechazó y rehusó ser su pueblo (vv. 8s.)

La relación entre Oseas y estas dos criaturas no es clara. El texto no dice específicamente que nacieron de la relación de Gomer con Oseas, como en el caso de Jezreel. Además, el tono del capítulo 2 sugiere que eran hijos del adulterio de Gomer:

Contended con vuestra madre, contended;
porque ella no es mi mujer,
ni yo su marido;
aparte, pues, sus fornicaciones de su rostro,
y sus adulterios de entre sus pechos;
.....
Ni tendré misericordia de sus hijos,
porque son hijos de prostitución. (2.2,4)

Esta interpretación, si es correcta, es otra ilustración gráfica de la corrupción de Israel.

El capítulo 2 es un comentario más extenso sobre 1.2. Comienza refiriéndose a Gomer y sus hijos, y luego trata la infidelidad de los israelitas, quienes adoraban a los baales sin darse cuenta de que fue Yahvéh y no Baal quien les había bendecido tan abundantemente (2.8). A medida que avanza el capítulo, cambia el centro de atención: comienza con las andanzas infieles de Gomer y termina considerando las de Israel.

(2) El perdón de Dios y el de Oseas. Luego de que Israel es amenazada con juicio por haber olvidado a Dios (vv. 9-13), cambia abruptamente el tono del capítulo 2: Israel no volverá a Dios por lo que él buscará a su pueblo (vv. 14-23). Los nombres mismos de Baal han de ser borrados de sus memorias y se llevará a cabo un nuevo matrimonio: «Y te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, juicio, benignidad y misericordia. Y te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás a Jehová» (vv. 19s.). Israel, antes dispersa, será sembrada en la tierra (recordar el significado de Jezreel antes mencionado), No-compadecida será colma-

9. La VP (v. 10) sigue a la Septuaginta al colocar este asesinato en Ibleam, cerca de Jezreel (cf. 9.27).

da de compasión y No-pueblo-mío será nuevamente el pueblo de Dios. La gracia de Dios revertirá el juicio y traerá restauración (vv. 21-23).

Luego, Dios ordena a Oseas que siga su ejemplo y restaure a Gomer como esposa (3.1-5). El orden es importante. Dios promete perdonar a Israel y Oseas sigue sus pasos. Teológicamente, la secuencia de los capítulos 2 y 3 es profunda. El perdonar no es algo que se da naturalmente; aquellos que han sentido el perdón de Dios aprenden a perdonar (cf. Ef. 4.32).

Oseas compró a Gomer por el precio de una esclava, al parecer el equivalente de treinta piezas de plata, y la llevó consigo. El estado degradante al que había llegado es en sí una ilustración del salario del pecado. La rebelión contra Dios se torna en ser esclavo de otra cosa. El perdón de Dios no significa que no tome en serio el pecado. Su amor por Israel significó tanto exilio como Exodo, y Oseas disciplina a Gomer para demostrarle la seriedad de su pecado y el castigo de Dios para Israel en la cautividad (3.3s.). Pero, la disciplina no fue la última palabra: «Después volverán los hijos de Israel, y buscarán a Jehová su Dios, y a David su rey; y temerán a Jehová y a su bondad en el fin de los días» (v. 5).

Qué notable es esta historia. Un profeta es llamado a llevar una cruz, a experimentar el corazón sufriente y el amor redentor de Dios. Con una obediencia sin reservas, Oseas bebió de una copa amarga. Su Getsemaní fue su hogar. Y al doblegarse ante otra voluntad, no sólo dejó una ilustración intensa del amor divino, sino que ayudó a preparar el camino para aquel que encarnaría este amor plenamente.[10]

EL MENSAJE DE OSEAS (4.1-14.9)

Los capítulos 4-14 resumen el ministerio de proclamación de Oseas. Presentan un contraste con la estructuración cuidadosa de Amós, ya que es difícil discernir un orden en su desarrollo. Aparecen lado a lado oráculos sobre temas varios sin una conexión evidente. El movimiento o la progresión a través del libro es casi imperceptible. Esto no significa que Oseas no sea un poeta dotado. De hecho, sus poemas se encuentran entre los más conmovedores de la Biblia. Tiene un don de expresión, particularmente mediante las figuras de dicción, que pocos poetas del Antiguo Testamento pueden igualar. Por ejemplo, ¿qué mejor manera de expresar la debilidad que iban produciendo las alianzas con poderes extranjeros que esta?:

Efraín se ha mezclado con los demás pueblos;
    Efraín fue torta no volteada.[11]
Devoraron extraños su fuerza,
    y él no lo supo;

10. Ver Rowley, «The Marriage of Hosea», p. 233: «Como otro, él aprendió obediencia, por medio de las circunstancias que sufrió, y porque él no fue quebrantado por una experiencia que ha quebrantado a muchos otros, sino que triunfó sobre ésta y en el triunfo, quizás conquistó a su esposa, y recibió a través del vehículo de su gran dolor, un mensaje permanente para Israel y el mundo».

11. Quemada de un lado y a medio cocer del otro.

y aun canas le han cubierto,
    y él no lo supo. (7.8s.)

Las metáforas de Oseas frecuentemente son rurales:

Efraín es novilla domada,
    que le gusta trillar,
    mas yo pasaré sobre su lozana cerviz;
haré llevar yugo a Efraín;
    arará Judá,
    quebrará sus terrones Jacob.
Sembrad para vosotros en justicia,
    segad para vosotros en misericordia;
    haced para vosotros barbecho;
porque es el tiempo de buscar a Jehová,
    hasta que venga y os enseñe justicia. (10.11s.)

La combinación de fuerza y sensibilidad en esta canción de amor, cuyos paralelos más cercanos los encontramos en el Cantar de los Cantares, tipifican la calidad lírica de la poesía de Oseas:

Yo sanaré su rebelión,
    los amaré de pura gracia;
    porque mi ira se apartó de ellos.
Yo seré a Israel como rocío;
    él florecerá como lirio,
    y extenderá sus raíces como el Líbano.
Se extenderán sus ramas,
    y será su gloria como la del olivo,
    y perfumará como el Líbano.
Volverán y se sentarán bajo su sombra;
    serán vivificados como trigo,
y florecerán como la vid;
    su olor será como de vino del Líbano. (14.4-7)

Se exploran muchos temas en los capítulos 4-14 como para un comentario detallado. Un vistazo breve de lo que subraya Oseas ilustrará el estado anímico y el tono reflejados en sus mensajes y su poder poético.

El conocimiento de Dios. Oseas atribuye repetidas veces los problemas espirituales y morales de Israel a su falta de conocimiento de Dios:

Oíd palabra de Jehová, hijos de Israel,
    porque Jehová contiende con los moradores de la tierra;[12]

12. Notar el tono formal de esta acusación, que usa formas literarias que se originaron en la esfera legal; ver Mi. 6.1-16. Sobre las formas literarias usadas en Oseas, ver W. Brueggemann, *Tradition for Crisis*, Richmond, 1969, pp. 55-90.

porque no hay verdad, ni misericordia,[13]
ni conocimiento de Dios en la tierra.
Perjurar, mentir, matar, hurtar y adulterar prevalecen,
y homicidio tras homicidio se suceden. (4.1s.)

Mi pueblo fue destruido, porque le faltó conocimiento.
Por cuanto desechaste el conocimiento,
yo te echaré del sacerdocio;
y porque olvidaste la ley de tu Dios,
también yo me olvidaré de tus hijos. (v. 6)

La relación que existe entre conocer a Dios y obedecer la ley es obvia aquí. Conocer a Dios no es meramente saber algo acerca de Dios; es estar relacionados con él en amor y obediencia. Israel no necesitaba más información acerca de Dios; necesitaba responder a lo que ya sabía. La comunión era aún más importante que la obediencia. «En el Antiguo Testamento, el conocimiento consiste en vivir una relación cercana con algo o alguien; una relación tal que cause lo que podría llamarse comunión.»[14]

La obediencia a la ley no es para Oseas y para los profetas un legalismo estéril, sino una comunión vital y vibrante. En respuesta a lo que Dios había hecho en el Exodo y posteriormente, prometieron ser leales a su voluntad revelada en la ley. Al rehusarse a contestar, Israel rompió la comunión con Dios, tal como lo había hecho Gomer con Oseas.[15] El pecado destrozó la comunión y sólo el arrepentimiento podría restaurarla:

No piensan en convertirse a su Dios,
porque espíritu de fornicación está en medio de ellos,
y no conocen a Jehová. (5.4)

Los ritos vacíos no pueden sustituir la comunión cordial:

Porque misericordia quiero, y no sacrificio,
y conocimiento de Dios más que holocaustos. (6.6)

En contraposición a la apostasía de sus días, Oseas vislumbraba un día mejor, cuando Dios en su gracia tomaría nuevamente a Israel como esposa. La consumación sería una comunión renovada:

13. Heb. *ḥesed*, que es una palabra favorita de Oseas, mezcla las ideas de lealtad y amor. Usada en relación con Dios, significa «pacto de amor» o «amor inmutable»; usada en relación con las personas, como aquí, está implícita la idea de «benignidad» o «bondad».

14. T.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 2a. ed., Newton Centre, Mass., 1970, p. 154. La relación entre conocimiento y comunión se ilustra en el uso de «conocer» (*yāḏa'*) en alusión a la relación sexual (p.ej., Gn. 4.1).

15. Al citar a H.B. Huffmon, «The Treaty Background of Hebrew *Yada'*», *BASOR* 181, 1966, pp. 31-37; y con S.B. Parker, «A Further Note on the Treaty Background of the Hebrew *Yada'*», *BASOR* 184, 1966, pp. 36-38, Brueggemann concluye: «Ahora no se discute que 'conocer' significa admitir un pacto de lealtad y las demandas correspondientes»; *The Land*, p. 105, nota 21. La carencia de este conocimiento es la raíz de todo otro pecado.

Y te desposaré conmigo en fidelidad,
y conocerás a Jehová. (2.20)

La falta de conocer a Dios es la raíz de todo otro pecado. Al representar la relación de Israel con Dios, Oseas prepara el camino para Jeremías (p. ej., Jer. 4.22) y el Nuevo Testamento. Sus enseñanzas proveen un significado rico a ciertas afirmaciones de Cristo: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt. 11.27). Y en particular, «Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado» (Jn. 17.3).[16]

La insensatez de la ingratitud. Quizás más que ningún otro profeta, Oseas se remonta al pasado de Israel para hablarle a su presente.[17] Comienza con el Exodo, y sigue los pasos del cuidado de Dios para con su pueblo y la rebelión de ellos contra él. La historia, según Oseas, es el relato de la gracia de Dios y la ingratitud de Israel.

Como uvas en el desierto
hallé a Israel;
como la fruta temprana de la higuera
en su principio
vi a vuestros padres.
Ellos acudieron a Baal-peor [cf. Nm. 25.1-3],
se apartaron para vergüenza,
y se hicieron abominables como aquello que amaron. (9.10; ver 12.13s.)

La conducta de Israel de ninguna manera corresponde a las bendiciones que Dios derrama sobre ellos. Habiendo despreciado su gracia presente y pasada, Israel está madura para el juicio.

Mas yo soy Jehová tu Dios
desde la tierra de Egipto;
no conocerás, pues, otro Dios fuera de mí,
ni otro salvador sino a mí.
Yo te conocí en el desierto,
en tierra seca.
En sus pastos se saciaron,
y repletos, se ensoberbeció su corazón;
por esta causa se olvidaron de mí.

16. Ver también 1 Juan 2.3-6, donde el amor y la obediencia definen el conocimiento de Dios.

17. Este libro abunda en referencias a la antigüedad de Israel: la hazaña de Jacob (12.3ss.), la idolatría a Baal-peor (9.10; cf. Nm. 25), la terrible corrupción de Gabaa (9.9; 10.9; ver Jue. 19.24-26), la destrucción de las ciudades de la llanura (11.8; cf. Gn. 19.23-25), el pecado de Acán en Acor (2.15; cf. Jos. 7.24-26).

Por tanto, yo seré para ellos como león;
como un leopardo en el camino los acecharé.
Como osa que ha perdido los hijos los encontraré,
y desgarraré las fibras de su corazón,
y allí los devoraré como león;
fiera del campo los despedazará.[18] (13.4-8)

Sin lugar a dudas, la ingratitud de Israel está ligada a su idolatría. Dan crédito a los baales por lo que Dios hace (2.8). De hecho, mientras más los bendecía Yahvé, más seguían a los falsos dioses:

Israel es una frondosa viña,
que da abundante fruto para sí mismo;
conforme a la abundancia de su fruto
multiplicó también los altares,
conforme a la bondad de su tierra
aumentaron sus ídolos. (10.1)

Este esbozo de Oseas no es muy distinto del cuadro que pinta Pablo de las prácticas paganas en Romanos 1.21: «Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias...». La ingratitud hacia Dios da como resultado la idolatría o la adulación propia. No darle crédito significa atribuir las bendiciones equivocadamente a otra fuente, o aun a nosotros mismos. Ambas actitudes niegan la soberanía y la gracia de Dios.

La mera religiosidad es vana. Los profetas no estaban en contra de la religión (culto) formal de Israel en sí misma. Cuando esta estructura religiosa cumplía su verdadero propósito de celebrar los grandes hechos de Dios y recordar al pueblo su obligación presente y su expectativa futura, los profetas podían darle todo su apoyo.[19]

Pero, en los días de Oseas, el culto se quedaba muy corto en cumplir estos propósitos. El pueblo era intensamente religioso. Guardaban concienzudamente las fiestas (10.1), los sacrificios y las ofrendas ardían continuamente (5.6; 6.6), y se construían muchos altares (10.1). Esta fachada, sin embargo, escondía una corrupción del peor tipo.

Los sacerdotes eran blanco especial de la ira de Oseas. Eran tan corruptos como el pueblo al que debían ayudar (4.9). Habiendo descuidado el deber de enseñar la ley, en un sentido eran los principales responsables de la deserción de Israel (4.4-9; 5.1s.). Sus sacrificios y sus libaciones carecían de sentido, porque las condiciones del pacto —la justicia y la rectitud— eran pasadas por alto.

18. Este es un poderoso ejemplo de la habilidad literaria de Oseas. Combinando ternura con firmeza, Oseas gentilmente se refiere al cuidado de Dios para con Israel, y luego, inmediatamente, ataca con salvajes amenazas de juicio.

19. Un provechoso resumen de las actitudes de Amós y Oseas hacia el culto es el de R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Oseé*, Cahiers Théologiques 45, 1960.

Las prácticas paganas se guardaban junto a las formas de adoración divinamente establecidas. La fe de Israel, fundamentada en las experiencias redentoras del Exodo, se había degenerado hasta convertirse en otro culto a la fertilidad, por el cual se agradecía a los baales las cosechas primaverales (2.11s.) y la inmoralidad se celebraba como una obligación religiosa (4.12-14). El pueblo no buscaba la palabra de Yahvéh, sino que se contentaba con discernir el futuro mediante la magia (v. 12). Los israelitas ejecutaban orgías rituales cananeas dando voces y cortándose (como los profetas de Baal compitiendo con el Dios de Elías en el monte Carmelo), para obtener respuestas a sus oraciones (7.14; cf. 1 R. 18.28). Las borracheras (4.11) y la actividad criminal (v. 2; 6.7-9; 7.1) acentúan lo siniestro del fracaso religioso.

Quizás, el resumen más simple que hace Oseas del estado pecaminoso de Israel se encuentra en su expresión «¡Hombres envían besos a becerros!» (13.2 BJ). Así ilustra gráficamente las profundidades abismales a las que había descendido el pueblo con que Dios había hecho pacto. Esta caída estaba fundada en el amor que Israel vertía sobre estas imágenes de metal. En el nombre de Dios este pueblo negaba y denunciaba todo lo que este nombre representaba.

La compasión inmutable de Dios. Este cuadro sombrío de decadencia no es ni la última ni la mejor palabra de Oseas. El amor de Dios por Israel excede el pecado del pueblo. Pocos pasajes del Antiguo Testamento son más conmovedores o profundos que la descripción que Oseas hace de la compasión de Dios por Israel, en 11.1-9. Oseas primero representa a Dios quejándose por la ingratitud de su hijo Israel:

Cuando Israel era muchacho, yo lo amé,
y de Egipto llamé a mi hijo.
Cuanto más yo los llamaba,
tanto más se alejaban de mí;
A los baales sacrificaban,
y a los ídolos ofrecían sahumerios.
Yo con todo eso enseñaba a andar al mismo Efraín,
tomándole de los brazos;
y no conoció que yo le cuidaba.
Con cuerdas humanas los atraje,
con cuerdas de amor...(11.1-4)

Ninguna rebelión puede apagar un amor de este tipo. El pasaje luego muestra cómo la compasión de Dios triunfa sobre la inconstancia de Efraín:

¿Cómo podré abandonarte, oh Efraín?
¿Te entregaré yo, Israel?
. . . . . .
Mi corazón se conmueve dentro de mí,
se inflama toda mi compasión.
No ejecutaré el ardor de mi ira,
ni volveré para destruir a Efraín;

porque Dios soy, y no hombre,
el Santo en medio de ti;
y no entraré en la ciudad.[20]

«Porque Dios soy, y no hombre»; éste es el secreto de la justicia y del amor de Dios. El no se rebajará al nivel del pecado o la corrupción y, por tanto, no puede ser ni cambiante ni inconstante. Libre de las debilidades y las limitaciones humanas, el amor de Dios permanece a pesar de la rebelión y la hostilidad. De todos los profetas, Oseas fue el que más supo lo que significaba amar, ser traicionado y seguir amando; fue el mejor equipado para traer el mensaje de la «fuerza irracional del amor como la base más profunda de la relación de alianza».[21]

Oseas asume cierto riesgo al presentar la relación entre Yahvéh y su pueblo en el contexto del amor. El culto cananeo a la naturaleza subrayaba el carácter erótico de la relación divino-humana y el papel que desempeñaba el amor físico en mantener el orden del universo. Oseas se resguardó del malentendido insistiendo cuidadosamente en que el amor de Dios se revela primero y de la mejor manera no en términos sexuales ni en el ciclo de las estaciones o en la fertilidad primaveral, sino en los actos redentores del Exodo. Oseas también pudo comunicar la calidez y la vitalidad del amor de Dios en comunión íntima con su pueblo, sin contribuir a este malentendido fundamental. Lo hizo, en parte, retratando a Dios como el padre que cuida y educa a su hijo (11.1-4), y como el esposo que atrae nuevamente a su esposa infiel. Aquí hay algo más que pasión; está la actividad deliberada de la voluntad de Dios a lo largo de la historia de Israel, en sí misma la continuidad de la instrucción y disciplina divina.[22]

Oseas encuentra un punto medio entre el amor y la ley como la base de la relación con Yahvéh. Para él, la religión del pacto nunca podrá reducirse a términos puramente legales; involucra una relación personal entre Dios e Israel. En vez de oponerse a la ley o criticarla, Oseas dice mucho en su favor (p. ej., 4.6s.; 8.12s.). Muestra que la ley está envuelta en amor. La respuesta de Israel a Dios nunca podría ser una obediencia formal, porque Dios los abordó no con la ley sino con amor. Para Amós, el pecado era romper el pacto; pero para el esposo de Gomer, el pecado consistía en despreciar el amor de Dios.

En Oseas, este amor nunca se reduce a un mero sentimiento. Su perspectiva sobre la santidad de Dios lo resguardó de esto. De hecho, pocos profetas anuncian la punzante ira de Dios en términos tan fuertes. Los que parecen énfasis contradictorios —«no los amaré más» (9.15) y «los amaré de pura gracia» (14.4)— aparecen lado a lado. La ira y el amor, o «el amor airado de Dios»,[23] se expresan claramente en la disposición de Dios para cortejar a su esposa infiel (Israel), y a su vez castigar la

20. «Para destruir» se basa en una corrección textual. El texto de Oseas, aparentemente, ha sufrido más que otros libros del Antiguo Testamento, al editarse y copiarse a través de los siglos. El estudio clásico textual es de H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, UUA, 1935; ver también Wolff, *Hosea*.

21. W. Eichrodt, *Teología* 1, p. 229.

22. *Ibíd.*, p. 230.

23. *Ibíd.*, p. 231.

maldad de la nación. Los ama y los juzga simultáneamente. Oseas no intenta resolver esta paradoja, presentándola como parte de la personalidad de Dios. A veces ve a Dios en una virtual lucha consigo mismo, enojado por la rebeldía de su pueblo y, a pesar de ello, se halla ineludiblemente atraído a ellos en amor (11.8s.).[24]

Sin duda, Oseas aquí refleja algo de su propia lucha interior al ponderar su relación con Gomer. La revelación se presenta en muchas y extrañas formas, ninguna tan misteriosa como el intenso sentir de Dios por su pueblo, expresado mediante las emociones conflictivas que siente un profeta por una esposa amada pero infiel. Esta es la profecía dramatizada,[25] en su más alto nivel veterotestamentario. En cierto sentido, la palabra se hizo carne en la vida de Oseas.

24. J.M. Ward, *Hosea: A Theological Commentary*, Nueva York, 1966, pp. 191-206, captura el poder y la intensidad de aquella lucha.

25. Algunas veces llamado simbolismo profético; el profeta demuestra o representa su mensaje, y Dios usa tal demostración para cumplir su mensaje. Ver también Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 381s.

26

JONAS

Con una sola excepción, la característica principal de los libros proféticos es el mensaje de Yahvéh al profeta y mediante el profeta a Israel.[1] La profecía de Jonás es única por ser una narración de lo sucedido a un profeta y no un informe de su mensaje. Ya que se incluyó su libro en el canon entre los profetas, puede concluirse que el relato de lo que le sucedió a Jonás *es* el mensaje. Y la narración encierra mucho más que el relato de alguien que es tragado por un pez.

LA HISTORIA DE JONAS

El mandato divino y sus consecuencias. Jonás hijo de Amitai (Jon. 1.1) fue un profeta que predijo la expansión de Israel en los días de Jeroboam II (2 R. 14.25). No parece existir razón alguna para suponer que la historia de Jonás se refiera a otro profeta del mismo nombre.[2] El libro de Jonás no menciona detalles de su actividad profética en Israel. Sencillamente comienza con la palabra de Yahvéh: «Levántate y vé a Nínive, aquella gran ciudad, y pregona contra ella; porque ha subido su maldad delante de mí» (Jon. 1.2). Pero, en vez de dirigirse hacia el este a Asiria, Jonás abordó una nave en Jope que viajaría a Tarsis, en dirección opuesta,[3] «lejos de la presencia de Jehová» (v. 3).

Yahvéh levantó una tormenta furiosa y la pequeña embarcación corría peligro de desintegrarse. Los marineros paganos[4] comenzaron a orar a sus dioses y disminuyeron la carga echando parte de ella al mar. El capitán despertó a Jonás, quien dormía en el interior de la nave, y lo instó a orar a su Dios. Los marineros echaron suertes para determinar quién era el causante de la furia marina, y la suerte cayó sobre Jonás. Confesó que intentaba escapar de Yahvéh (v. 10) y les pidió que lo echaran al mar (v. 12), pero ellos no quisieron hacerlo. Intentaron remar a tierra firme, pero no lo lograron «porque el mar se iba embraveciendo más y más contra ellos» (v. 13). Finalmente, echaron a Jonás al mar «y el mar se aquietó de su furor» (v. 15).

Yahvéh «tenía preparado un gran pez que tragase a Jonás; y estuvo Jonás en el vientre del pez tres días y tres noches» (v. 17). Luego Yahvéh habló al pez, «y vomitó a Jonás en tierra» (2.10).[5]

El segundo mandato y sus resultados. Dios dio a Jonás una segunda oportunidad con la misma comisión de ir a Nínive; esta vez Jonás fue. Las únicas palabras de su mensaje profético que quedaron registradas son: «De aquí a cuarenta días Nínive será destruida» (3.4). Pero su prédica debe haber sido muy convincente, porque «los hombres de Nínive creyeron a Dios, y proclamaron ayuno, y se vistieron de cilicio desde el mayor hasta el menor de ellos» (v. 5). Las noticias llegaron a oídos del «rey de Nínive», quien decretó el ayuno nacional, la oración a Dios y el apartarse del mal (v. 7s.). Yahvéh vio cómo los pobladores se «convirtieron de su mal camino» (v. 10), y se arrepintió de lo que había dicho que haría a la ciudad.

Jonás se disgustó tremendamente; más aún, se enojó. «¿No es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra?» le dijo a Yahvéh. «Por eso me apresuré a huir a Tarsis; porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo en enojarte, y de grande misericordia, y que te arrepientes del mal» (4.2). Entonces, Jonás preparó una choza a las afueras de la ciudad «hasta ver qué acontecería en la ciudad» (4.5). Yahvéh designó una planta, probablemente de aceite de ricino (v. 6 VP), la cual creció rápidamente y protegió a Jonás del sol (v. 6). Pero, al día siguiente, Dios preparó un gusano que atacó a la planta y luego un viento del este,[6] que no sólo seco la vegetación sino que afectó a Jonás de tal manera que pidió a Dios la muerte.

Conclusión del relato. Jonás, quien había intentado desesperadamente evitar la tarea de predicar a Nínive y estaba enojado porque sus habitantes se habían arrepentido cuando les predicó, fue afectado tremendamente por la muerte de una planta por la cual no había hecho nada. A esto Yahvéh responde: «¿Y no tendré yo piedad de Nínive, aquella gran cuidad donde hay más de ciento veinte mil personas que no saben discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y muchos animales?» (v. 11).

1. A veces, el mensaje se dirige a una nación extranjera, pero es improbable que le haya sido entregado o que ese haya sido el propósito: el destinatario verdadero era el pueblo de Dios.

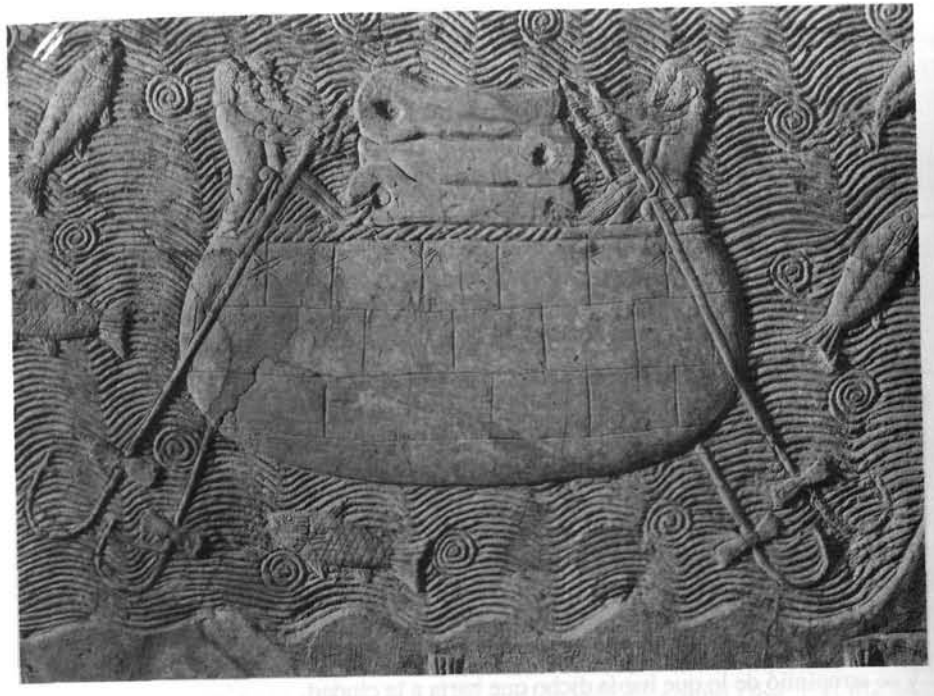
2. Decir que un profeta del siglo IX relata la historia ni afirma ni niega su historicidad (ver más abajo); tampoco establece una fecha del siglo IX para su composición.

3. La ubicación de Tarsis ha sido muy debatida y todavía no se conoce con certeza. Ya sea en España (Tartesus; ver Herodoto *Historia*, iv.152), Sardinia, o en algún otro lugar, debe de haber estado sobre el Mediterráneo (o posiblemente más allá). Ver C.H. Gordon, «Tarshish», *IDB* 4, pp. 517s.; Josefo (*Ant.* ix.10.2, 208) la identificó con Tarsis de Cilicia.

4. No hay duda de que eran paganos (ver 1.5). Probablemente, muchos eran fenicios, ya que durante ese período los mercaderes fenicios (o púnicos) dominaban la navegación del Mediterráneo. Cuando Salomón construyó su flota en Ezión-geber sobre el golfo de Acaba, Hiram de Tiro (1 R. 9.12) la equipó con sus siervos, «marineros y diestros en el mar» (v. 27). Los hebreos enfrentaban la vida dándole las espaldas al mar: «el este» era *miqqeḏem* («delante de», «en frente») y el «oeste» era *mē'āḥôr* («desde atrás», «detrás»); ver Is. 9.11.

5. La ubicación tradicional, el «portal de Jonás» cerca de Iskanderún (Alejandreta) en Turquía, tiene poca evidencia que la respalde. Josefo (*Ant.* ix.10.2, 213) la ubicó sobre el Mar Negro, lo que con certeza es una equivocación. Generalmente, se da por sentado que Jonás fue devuelto a tierra firme no muy lejos de donde comenzó su viaje.

6. El *hamsîn* o siroco; ver p. 50.



Bote recubierto en piel, usado para transportar materiales en el Tigris y el Eufrates; relieve del palacio de Senaquerib en Nínive (704-681 a.C.). (Museo Británico)

INTERPRETACION DEL RELATO

En general, los eruditos de las generaciones pasadas dieron un sentido literal o histórico al relato de Jonás. Los eruditos modernos, por diversas razones, se han inclinado por tratarlo no como historia sino como mito, alegoría o parábola.

La calidad didáctica de un relato no depende necesariamente de su historicidad. Por ejemplo, las parábolas de Jesús tienen un valor pedagógico intencional, ya sea que los eventos hayan ocurrido o no.[7] Ya sea que los detalles de la parábola del buen samaritano (Lc. 10.30-35) o el hecho en sí sean históricamente precisos o no, la parábola cumple su cometido pedagógico. Asimismo, el relato de Jonás podría haberse contado para transmitir una enseñanza. Deben examinarse otros detalles para determinar si la intención fue que se entendiese como un relato histórico.

7. Esto no significa «si Jesús las relató o no». La autoridad de estas enseñanzas se fundamenta en la historicidad de Jesús y su encarnación.

Interpretación histórica. A primera vista, las indicaciones del relato llevan a una interpretación histórica. Jonás hijo de Amitai realmente vivió en los días de Jeroboam II (2 R. 14.25). El relato comienza del mismo modo que las profecías en otros libros: «Vino palabra de Jehová a Jonás...» (Jon. 1.1). Dios no se presenta a través de un sueño o una visión, sino en una situación que requiere que Jonás se levante y vaya a Nínive. Parecieran ser históricos los detalles de la compra del boleto, del abordaje y del destino del barco, como así también los del puerto de partida. Los relatos de la tormenta, de las reacciones de los marineros y de sus prácticas paganas, y aun de su clamor a Yahvéh y de los sacrificios que le ofrecieron, se dan como detalles históricos. Hay algunas dificultades que serán tratadas más adelante, pero dentro de todo parece tratarse de un relato histórico.

La aparición del «gran pez» (comúnmente llamado «ballena») sugiere que no se trata de un relato común y corriente, sino que debe tomarse en cuenta otro factor. Jesús usa el relato de Jonás en el vientre del pez por tres días y tres noches como «señal» de su propia sepultura y resurrección (Mt. 12.39s.).[8] Aquellos que se atienen a una interpretación histórica de Jonás argumentan enérgicamente que Jesús colocó este relato al mismo nivel histórico que su propia resurrección. Por el contrario, se ha argumentado que si el relato de Jonás no es verdadero, entonces no puede defenderse la resurrección de Jesús; pero se trata de una lógica falsa, ya que Jesús utilizó un símil construido sólo sobre la base de la posibilidad positiva y no de la negativa.

Nuevamente, en relación con la visita de Jonás a Nínive, deben considerarse las palabras de Jesús: «Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación, y la condenarán; porque ellos se arrepintieron a la predicación de Jonás, y he aquí más que Jonás en este lugar» (Mt. 12.41). En el mismo contexto, Jesús mencionó la visita de la reina del Sur a Salomón, sugiriendo que la predicación de Jonás en Nínive tenía la misma fundamentación histórica (Mt. 12.41s.; cf. Lc. 11.29-32).

Los que rechazan la interpretación histórica encuentran varias razones para desafiar esta postura. Ante todo la «ballena» se presenta como elemento problemático en la narración. Muchos libros afirman sin rodeos que una ballena no puede tragar a un hombre, aunque obras más recientes admiten la existencia de una especie de ballena con un esófago lo suficientemente grande como para acomodar a un hombre. De todos modos, Jonás no hubiera podido sobrevivir tres días en el vientre del pez debido a la falta de oxígeno y a la acción de los líquidos gástricos. Diversas respuestas se han escrito para estas objeciones, incluyendo relatos de personas que sobrevivieron luego de ser tragadas por peces.[9] De hecho, las discusiones suscitadas por 1.17 y 2.10 a menudo han dejado en el limbo el estudio del mensaje de Jonás.[10]

8. Ya que debía estar en el corazón de la tierra por tres días y tres noches, está implícito que Jesús no estaría en la tierra después de ese período.

9. Ver, entre otros, R.K. Harrison, *Introduction*, pp. 907s.; y G.A. Archer, *Reseña crítica*, p. 348, n. 9.

10. Ver G.A. Smith: «Y esta es la tragedia del libro de Jonás: que el libro que sirve de medio para una de las revelaciones más sublimes de la verdad en el Antiguo Testamento se conozca principalmente por su conexión con una ballena»; *The Book of the Twelve Prophets* 4, Expositor's Bible, 1956, p. 679.

A veces se objeta que si Jonás hubiese sido tragado, como está escrito, y hubiera sobrevivido, de ninguna manera habría compuesto un salmo mientras se encontraba en el vientre del pez (ver 2.1-9). Tal razonamiento es indigno. Aquellos que lo hacen le prohíben al autor lo que ellos mismos le atribuyen: el ingenio artístico. ¡Seguramente Jonás oró cuando se encontraba en el vientre del pez! Si aceptamos la historia tal cual, debe haber sido escrita en un momento posterior a los hechos. ¿No habría podido Jonás —mientras escribía más tarde— darle forma poética a su oración?[11]

Más sólido y convincente es el argumento que concierne a Nínive. De acuerdo con 3.3, Nínive fue un ciudad extremadamente grande, de aproximadamente 96 kilómetros de diámetro o quizás de circunferencia.[12] La ubicación de Nínive se conoce, sus muros han sido parcialmente excavados, y no llega a ser tan extensa. Por lo tanto, algunos expositores han interpretado que el pasaje se refiere al «Gran Nínive», que incluye las ciudades aledañas.[13] G.A. Smith, reconocido como un crítico erudito cuidadoso en materia de geografía bíblica, se contentó con aceptar que los 96 kilómetros se refieren al perímetro del «distrito» o «Gran Nínive». Pero no hay evidencia alguna disponible que indique que tal entidad política o geográfica alguna vez haya existido.

El verbo explícito utilizado («Y era[14] Nínive ciudad grande en extremo») implica que la ciudad ya no existía. Si Jonás vivió en los días de Jeroboam II (793-753), es muy improbable que viviera después de la caída de Nínive (612) para contar su historia. Pero esto puede ser el agregado de un escriba o simplemente el estilo del relator.

El argumento que sostiene que los detalles del arrepentimiento de Nínive son históricamente inverosímiles es mucho más serio. ¿En qué idioma predicó Jonás? ¿Es que aprendió asirio milagrosamente o es que milagrosamente la gente entendió el hebreo? ¿Es un milagro de glosolalia? ¿Y qué del edicto real que indicaba que ni bueyes ni ovejas debían alimentarse o tomar agua? ¿Cómo exigir cumplimiento de esto a las bestias y qué significado tendría el hacerlo? ¿Para qué vestir las bestias con cilicio? Además, ¿qué evidencia existe de que Nínive haya experimentado tal conversión religiosa? ¿Y cuándo se llamó al rey de Asiria «rey de Nínive» (3.6)? Por estas razones, la naturaleza histórica del relato ha sido vigorosamente cuestionada. Aquellos que defienden la historicidad de Jonás han intentado responder a estas objeciones punto por punto.[15] Por el momento, debemos reservarnos un juicio.

11. El Antiguo Testamento contiene mucha evidencia de que la forma poética era la forma más común de oración. Sin duda, el Padre Nuestro está en forma poética.

12. «De tres días de camino» parece referirse a la distancia para atravesar la ciudad. Se calcula que un día de camino era de 32 a 48 kms.

13. A veces se cita Gn. 10.12: «la cual es ciudad grande». En este pasaje, Nínive se nombra junto a Rehobot, Cala y Resén. Smith establece como las cuatro esquinas del distrito a Kuyunjik, Nimrud, Khorsabad y Balawat; *The Book of the Twelve* 4, p. 531, n. 3.

14. Jonás 3.3, *hāyᵉṯā*. En este tipo de oración, el verbo «ser» generalmente se omite, a menos que sea necesario para determinar el tiempo de que se trate.

15. Como ejemplo de una presentación vigorosa del punto de vista tradicional, ver Archer, *Reseña crítica*, pp. 340-349.

Interpretación mitológica, alegórica y parabólica. El hecho de que agrupemos estas interpretaciones no significa que sean iguales, sino que ven que la intención del libro es representar algo no histórico.

1) Mito. El mito intenta presentar la verdad acerca de la experiencia humana o de los orígenes naturales (generalmente involucrando a los dioses) en una forma que aparenta ser histórica. En los mitos de la antigüedad, la lucha de la humanidad contra la naturaleza, o aun de la naturaleza misma con sus estaciones de siembra y cosecha, puede representarse como certámenes con un dios o entre dioses. En la antigua Canaán, Yam (el mar) era uno de esos dioses y un monstruo marino (en este caso un gran pez, pero en otros Leviatán o Lotán) era una fuerza hostil. El nombre «Nínive» también ha sido comparado a la palabra que significa «pescado» (en cuneiforme *Ninā*). Sin embargo, aunque existan elementos en el relato que pueden asociarse con un lenguaje mítico, no hay una trama mítica reconocible.

(2) Alegoría. En la alegoría, narración cuyo objeto es comunicar un mensaje, cada parte contribuye a la totalidad. Así, en la parábola que relata Jesús sobre el trigo y la cizaña (Mt. 13.37-43), el sembrador, la semilla, el campo, el trigo, la cizaña, el enemigo, la cosecha y los cosechadores, todos tienen significado simbólico.[16] De igual modo aquí, el nombre de Jonás significa «paloma» y simboliza a Israel (Os. 11.11; Sal. 74.19). Otros detalles son menos obvios. Israel fue desobediente y no predicó la verdad a las naciones gentiles, simbolizado esto por el intento de huir a Tarsis; en consecuencia, Yahvéh castigó a Israel con el exilio, simbolizado esto por un Jonás tragado por el pez. En el período postexílico, Israel dio testimonio a los gentiles desganadamente y en realidad nunca entendió lo que Yahvéh sentía por los «pobladores de Nínive». La teoría es ingeniosa, pero no muy convincente. Cuando la comparamos con otros ejemplos literarios que son sin lugar a dudas alegorías, la historia de Jonás se queda corta, ya que no contiene la clave para su propia interpretación.

(3) Parábola. La parábola es un relato breve que simboliza una moraleja o una verdad espiritual.[17] Se diferencia de la alegoría (con la cual muchas veces se la confunde) en que no todas las partes tienen un significado que haga a la historia. Jonás, tomado como parábola, muestra la falta de voluntad de «Jonás» (ya sea una persona, el pueblo de Israel o cualquier otro grupo que escuche el relato) para comunicar el mensaje de Dios a «Nínive» y su inhabilidad de comprender el corazón de Yahvéh. La elección de Yahvéh se convirtió en un fin y no en un medio y el propósito divino, tal como lo expresa Yahvéh a Abram —«y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn. 12.3)—, fue casi completamente olvidado. La semejanza básica de la interpretación alegórica y la parabólica es obvia. La interpretación parabólica no se ve obligada a encontrar un significado para cada detalle y, por lo tanto, es preferible.

16. Las parábolas de Jesús son claramente parábolas y no alegorías. Sin embargo, esta (y otras pocas) incluye detalles alegóricos, y por eso se usa aquí.

17. Una parábola puede transmitir otras categorías de la verdad, pero la definición aquí encaja con la de la parábola bíblica.

¿Cuál de las interpretaciones es correcta? No existen soluciones fáciles. Adoptar la interpretación histórica requiere el reconocimiento de que no tenemos a nuestra disposición respuestas satisfactorias a las preguntas que surgen. Si se elige una interpretación parabólica o de ficción-religiosa, tendremos que explicar el uso que Jesús hace de Jonás en los Evangelios.[18] Quienes suscriben a la autoridad de las palabras del Señor no pueden dejarlas de lado con liviandad.

Es de gran importancia el motivo por el cual se elige una interpretación. Si se decide por la interpretación parabólica o simbólica simplemente porque resulta ofensivo el elemento milagroso, entonces la decisión se basa en una conclusión a priori contraria a la posición bíblica. Sin embargo, es muy posible decidir sobre la base de las formas literarias que el libro debe interpretarse como parábola o drama.

Un principio firme en el estudio bíblico es que, aun en un pasaje claramente histórico, el mensaje religioso es más importante que los detalles históricos.[19] La Biblia no es simplemente un libro para satisfacer la curiosidad respecto a pueblos y eventos del antiguo Cercano Oriente. Es inspirada por el Espíritu de Dios con intención doctrinal, espiritual y moral.[20] Como parte del canon bíblico, hay que estudiar el libro de Jonás prestando atención primeramente al mensaje religioso. Aquí concuerdan las interpretación alegórica y la parabólica, porque ambos enfoques dan como resultado la misma enseñanza: Yahvéh está preocupado por los pueblos paganos y ordena a sus siervos que proclamen su mensaje a las naciones.

LAS CONTRIBUCIONES DE JONAS A LA RELIGIOSIDAD

Concepto de Dios. El Dios de Jonás era, por supuesto, Yahvéh, el Señor, Dios de Israel. Aparentemente, Jonás se encontraba entre los que creían que Yahvéh estaba limitado a la tierra donde su pueblo vivía, porque intentó «huir de la presencia de Jehová a Tarsis» (1.3). Aun así, creía que Yahvéh era «Dios de los cielos, que hizo el mar y la tierra» (v. 9). Reconoció que había un vínculo entre su desobediencia y la tormenta violenta, y creyó que la tormenta cesaría si lo arrojaban al mar (v. 12). Creía que Yahvéh escuchaba y contestaba la oración (2.2, 6) y lo buscó en un momento difícil (v. 7). Jonás también sabía que Yahvéh era un «Dios clemente y

18. Se ha sugerido que, ya que los relatos de Marcos y Lucas paralelos a Mateo 12.38-41 no se refieren a la ballena (Mr. 8.12; Lc. 11.29), Mt. 12.40 puede ser una interpolación de Mateo. Este parece ser un argumento *in extremis*, pero de todos modos la alusión a Nínive se encuentra en el pasaje paralelo en Lucas (11.30), y permanece lo que parece ser el principal punto de apoyo para la historicidad de Jonás y su misión.

19. B.S. Childs esquiva como problema teológico el *impasse* al que se ha llegado respecto a la historicidad del relato, al determinar su función canónica como «historia a semejanza de parábola», una analogía; *Old Testament as Scripture*, p. 426.

20. Pablo describía a la Escritura inspirada como algo «útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia» (2 Ti. 3.16). En el contexto no puede haber duda de que se refiere sólo a la enseñanza religiosa o espiritual.

misericordioso, paciente y lleno de bondad, siempre dispuesto a perdonar» (4.2 BL) y creía que Yahvéh demostraría su gracia aun a los hombres de Nínive, si se arrepentían (3.10; 4.2a).

El concepto de Dios que encontramos en Jonás es, para algunos eruditos, demasiado avanzado para el período preexílico, y en consecuencia datan a Jonás luego del exilio, generalmente alrededor del siglo IV. Esta postura, empero, no toma en cuenta algunos elementos del relato. En el siglo IV, Asiria y Nínive hacía tiempo que habían desaparecido (Nínive cayó en el 612) y ningún israelita hubiera demostrado la animosidad marcada de Jonás, porque había enemigos más cercanos y fuertes. Además, es improbable que un judío de la época postexílica hubiera contemplado la noción de escapar de la presencia de Yahvéh. Una de las grandes lecciones del exilio fue que Yahvéh no se limitaba a Palestina. No hay nada en Jonás, con una posible excepción, que no pueda hallarse en las escrituras preexílicas.[21]

La universalidad de Yahvéh y su propósito redentor. El único concepto en Jonás que generalmente no se encuentra en los profetas preexílicos es que Yahvéh manda a su profeta a predicar a una nación gentil, a la cual puede perdonar dado el arrepentimiento. Los profetas preexílicos estaban tan preocupados por la idolatría de los israelitas que tendían a aislarlos. Elías (1 R. 17-19) y Eliseo (2 R. 8) visitaron tierras extranjeras y llevaron a cabo ciertos ministerios en ellas, y otros profetizaron respecto a las naciones circundantes, pero ninguno fue enviado a predicar arrepentimiento, excepto Jonás. Algunos eruditos concluyen que Jonás debe ser un escrito postexílico, porque el aspecto mencionado no es coherente con los relatos bíblicos de los profetas preexílicos.

Sin embargo, este tipo de razonamiento no resulta muy convincente. El papel mediador de Israel es fundamental para el concepto de pacto, como hemos visto repetidamente. Es verdad que este papel no se cumplió y que tampoco se subrayó, pero, a pesar de esto, la idea ya estaba presente. La comisión no le pareció novedosa a Jonás, aunque no estaba dispuesto a aceptar sus consecuencias. ¡Yahvéh debió quebrantar el espíritu contra los gentiles de Jonás, lo cual no fue fácil! Pero precisamente de esto trata el Antiguo Testamento. En diversos tiempos y de diversas maneras, Dios dio a conocer su propósito redentor a individuos escogidos. Que su pueblo elegido debía ser una luz a los gentiles era una verdad que él había revelado a Abram, Isaías, Jonás y a otros; pero en los días de Jesús todavía no había penetrado la idea (Mt. 21.43). La comisión que Dios da a Jonás no es más característica de la teología judía del siglo IV que de las prácticas judías de los siglos IX u VIII. La verdad de que Yahvéh es Dios de todas las naciones y desea que todos los pueblos lo conozcan y sepan que su propósito redentor no llegó mediante la razón humana. Fue una revelación de Dios a sus profetas, que alcanzó a Jonás de una manera muy inusual.

21. A menos que, por supuesto, tales ideas se extraigan de los profetas preexílicos dondequiera se encuentren; pero esto se basa en lo que se asemeja a un argumento circular.

27

MIQUEAS

Aunque Isaías habría de eclipsarlo en la lucha contra la corrupción religiosa y social de sus compatriotas, Miqueas resultó ser un firme aliado en la tarea de profetizar el mensaje de juicio y esperanza.[1] Comparado con el enfoque masivo y audaz que Isaías da a las tensiones de su día, su contemporáneo más joven ofrece una descripción precisa y delicada. En un sentido, la intensidad de su obra compensa su brevedad. De hecho, pocos pasajes proféticos pueden igualar la fogosa furia de las denuncias contra los líderes de Jerusalén que aparecen en los capítulos 2 y 3.

INTRODUCCION

El profeta. En su mayoría, lo que se sabe de la vida y de los antecedentes de Miqueas debe inferirse del contenido y tono de sus escritos, ya que él no ofrece casi ninguna información directa acerca de sí mismo. Su nombre es abreviatura de *Mîḳayāhū*, «¿quién como Yahvéh?» (observar el texto hebreo de Jer. 26.18). Su pueblo natal, Moreset, probablemente sea Moreset-gat (Mi. 1.14), pueblo de Judea ubicado aproximadamente a 40 kilómetros al sudoeste de Jerusalén, en Gat filistea. Algunas líneas de evidencia lo caracterizan como hombre de campo, quizás un campesino agricultor. Ataca el crimen y la corrupción de Jerusalén y Samaria, como alguien que no se siente en casa en ninguna de las dos capitales (vv. 1, 5-9; 3.1-4, 12), y se esfuerza por mostrar cómo el juicio inminente afectará a las aldeas y a los pueblos de su región natal, Judea (1.10-16). Sus protestas contra la opresión y explotación de los pobres y no privilegiados muestran una convicción y vehemencia que sólo se encuentran en quien se identifica con el destino de éstos.

Isaías y Miqueas son una combinación interesante: un miembro de la nobleza, confidente de reyes y estadistas, y un campesino agricultor o propietario, cuyas visitas ocasionales a la capital habrían confirmado los informes escuchados en su propio pueblo. Aunque ambos difieren en trasfondo y crianza, comparten el mismo

1. Puede que las afinidades entre Miqueas e Isaías reflejen más que una fecha y un lugar de ministerio comunes. Es posible que la colección y edición de las profecías de Miqueas haya sido hecha por el mismo grupo de discípulos (la «escuela de Isaías») responsable de la composición final de las palabras de Isaías. B.S. Childs considera que este proceso, en el que las palabras de Miqueas se editan en un marco teológico semejante al de Isaías, es un paso en el desarrollo de un canon de literatura profética; *Old Testament as Scripture*, pp. 434-436, 438.

coraje y la misma convicción. Ambos sostienen sólidamente el pacto y defienden con dedicación la fe histórica de Israel.

Tal como Amós (Am. 7.14s.), Miqueas no parece haber sido un profeta profesional. De hecho, critica, sin excepciones, a los profetas que «adivinan por dinero» (Mi. 3.11) o que adaptan su mensaje al trato que reciben (v. 5), y establece un contraste marcado con ellos. Su credencial es el Espíritu del Señor, que le da coraje y fuerzas para hacer sus denuncias con vigor y claridad (v. 8). Este fuerte sentido de vocación es vindicado en cada renglón. Se dirige a la problemática de su tiempo desde la óptica de las obligaciones del pacto contraídas por Israel. Detrás del pacto, a pesar del fracaso israelita en mantener ese vínculo, está el Dios del pacto, quien habrá de guiar a su a pueblo a la gloria futura.

Los manantiales de Gihón en el extremo oriental del acueducto de Ezequías, durante cuyo reinado profetizó Miqueas. (G. Nalbandian)

Ubicación histórica. El título del libro (1.1) coloca a Miqueas en los reinos de Jotam, Acaz y Ezequías (*ca.* 735-700 a.C.). El consenso general sitúa por lo menos a 1.2-9 antes de la destrucción de Samaria en 721. La evocación de la profecía de Miqueas por parte de los seguidores de Jeremías confirma su conexión con Ezequías:

> Entonces se levantaron algunos de los ancianos de la tierra y hablaron a toda la reunión del pueblo, diciendo: Miqueas de Moreset profetizó en tiempo de Ezequías rey de Judá... (Jer. 26.17s.)

Es difícil determinar la fecha exacta de otras partes de la profecía. Algunos sostienen que el juicio sobre Judá descrito en 1.10-16 se refiere a la invasión de Senaquerib en 701, pero A. Bentzen, entre otros, lo ubica antes de 711, con el argumento de que Gat todavía no estaba bajo dominio Asirio.[2] La alusión al sacrificio humano (6.7) a menudo se toma como reflejo del reinado aterrador de Manasés, durante el cual este rito era práctica común, aunque 2 Reyes 16.3 atribuye a Acaz las mismas prácticas.

En síntesis, no existen razones para cuestionar (y hay mucha evidencia a favor) la tradición que afirma que Miqueas, como Isaías, profetizó poco antes y después de la caída del reino del norte. La amenaza de juicio que pendía sobre Jerusalén (ver 3.12) y las referencias a Asiria como el principal enemigo nacional (5.5s. [TM 4s.]) sugieren el período entre la caída de Samaria en 721 y la retirada milagrosa del ejército de Senaquerib en 701. La afinidad de tema y énfasis con Isaías, especialmente en el oráculo de paz de 4.1-4 (ver Is. 2.2-4), apoya esta conclusión.

Autoría. Aunque los capítulos 1-3 han sido aceptados casi universalmente como oráculos genuinos de Miqueas,[3] se ha suscitado un debate considerable respecto a la fecha de los capítulos 4-7. La referencia a Babilonia, por ejemplo, se ha interpretado como indicadora de una fecha de origen posterior a la de los oráculos de 4.6-8, 9-13. Sin embargo, la alianza de Ezequías con Merodac-baladán (2 R. 20.12-19) indica que la antigua ciudad era prominente en los días de Miqueas, aunque faltaba un siglo para que llegara su apogeo.

Durante el último siglo, los eruditos bíblicos se han inclinado por limitar el papel de los grandes profetas a la predicación del juicio. En consecuencia, consideraban que las notas de esperanza que frecuentemente acompañan a estos pasajes de juicio deben ser añadiduras posteriores, generalmente postexílicas y no pertenecientes al profeta original. En el caso de Miqueas, ha estado en boga atribuir los pasajes que se refieren a la esperanza futura de Judá (p.ej., 2.12s.; 4.1-4; esp. 7.8-20) a un editor exílico o postexílico.[4]

2. *Introduction* 2, p. 147.

3. Muchos eruditos consideran que 2.12s. se encuentra fuera de lugar en un contexto que, de otro modo, presenta un panorama por demás sombrío. Sin embargo, ver a L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, NICOT, Grand Rapids, 1976, p. 242, como argumento persuasivo de que Miqueas es el autor de esos versículos.

4. Por ejemplo, C. Kuhl, quien de ninguna manera es el crítico más radical, afirma que, en los últimos cuatro capítulos, «se han insertado numerosas profecías de salvación de los tiempos exílicos y postexílicos», y que «el final del libro data del período exílico o de los primeros

Afortunadamente, se ha subrayado en años recientes el elemento de liberación futura. A. Kapelrud resume el aspecto doble de los oráculos proféticos, es decir, el juicio y la esperanza:

> Puede que se haya acentuado el juicio y la destrucción inminente; pero contamos con buenas razones para creer que, aunque predominaron tales oráculos, no fueron la última palabra de los profetas. Puede que hayan sido reticentes en sus promesas para el futuro, porque la situación generalmente les dio más oportunidad para subrayar el lado sombrío de su mensaje.[5]

Aunque admite un proceso editorial, Kapelrud objeta, y con razón, la idea de que los editores compusieron e insertaron nuevos pasajes en los escritos del profeta.

Luego de analizar varios pasajes escatológicos que a veces se niega que sean de la autoría de Miqueas, Kapelrud concluye: «No podemos decir a priori que los caps. iv-v y vii necesariamente deben considerarse, por su contenido, añadiduras a las palabras del profeta».[6]

De hecho, es peligroso acercarse a estos escritos con ideas preconcebidas. Como dijo Cristo: «El viento [Espíritu] sopla de donde quiere» (Jn. 3.8). Los profetas eran pensadores creativos inspirados por el Espíritu del Señor y bajo el control de la palabra que recibían, ya sea de juicio como de gracia.[7]

EL MENSAJE

Estructura. El tono doble de gracia y de juicio le da al libro una estructura básica que refleja un ordenamiento temático (y no tanto cronológico) de los oráculos. Para el modo en que se ordenan, el contenido es más importante que la historicidad de los pronunciamientos.

Algunos dividen el libro en dos partes, cada una compuesta de un oráculo de juicio seguido por un mensaje de esperanza:

tiempos del período postexílico»; *The Old Testament: Its Origins and Composition*, p. 214. Ver también a A. Weiser, quien es más reservado al juzgar la unidad del libro: «...no puede aducirse prueba convincente ni a favor ni en contra de la autenticidad de los oráculos de los capítulos 4-7. Por otro lado, la liturgia profética de 7.8-20 evidentemente no pertenece al tiempo de Miqueas» y debe asignarse al período postexílico; *Old Testament*, pp. 254s.

5. «Eschatology in the Book of Micah», *VT* 11, 1961, p. 394.

6. *Ibíd*, p. 405. La cautela de Kapelrud contrasta con la posición extrema de J.L. Mays: «Los dichos de Miqueas se encuentran únicamente en los primeros tres capítulos», *Micah*, OTL, Filadelfia, 1976, p. 13.

7. Es de notar la posición acertadamente cautelosa de G.W. Anderson: «Cuando consideramos la variedad de denuncias y promesas que encontramos en la enseñanza de otros profetas —tales como los contemporáneos de Miqueas, Isaías y Oseas—, no sería una postura realista afirmar que el profeta no podía predecir un duro juicio ... y también, en alguna otra etapa de su ministerio, prometer restauración»; *A Critical Introduction to the Old Testament*, p. 156. Como tratamiento integral del tema, ver K. Jeppesen, «New Aspects of Micah Research», *JSOT* 8, 1978, pp. 3-32.

Primera parte	
Mensajes de juicio	(1.2-3.12)
(con un breve destello de esperanza en 2.12s.)	
Mensajes de esperanza	(caps. 4-5)
Segunda parte	
Mensajes de juicio	(6.1-7.7)
Mensajes de esperanza	(7.8-20)[8]

Un análisis más satisfactorio, aunque más complicado, es la división tripartita que propone L.C. Allen:[9]

Primera parte	(1.2-2.13)
Juicio extenso	(1.2-2.11)
Esperanza breve[10]	(2.12s.)
Segunda parte	(caps. 3-5)
Juicio extenso	(cap. 3)
Esperanza breve	(4.1-5)
. . . . .	
Esperanza para el remanente afligido	(vv. 6-8)
Aflicción extensa, esperanza breve	(vv. 9s.)
Aflicción breve, esperanza extensa	(vv. 11-13)
Aflicción breve, esperanza más extensa	(5.1-6 [TM 4.14-5.5])
Esperanza para el remanente afligido	(vv. 7-9 [TM 6-8])
. . . . .	
Juicio extenso	(vv. 10-14 [TM 9-13])
Esperanza breve	(v. 15 [TM 14])
Tercera parte	(caps. 6-7)
Juicio extenso	(6.1-7.7)
Esperanza breve	(7.8-20).

La disposición de esta obra no parece accidental. Probablemente, Miqueas o sus discípulos intentaron deliberadamente recalcar la naturaleza dual de su profecía: el concepto del remanente que será rescatado, y la esperanza central de la liberación mesiánica (5.1-6 [TM 4.14-5.5]).

8. Ver Mays, *Micah*, pp. 4-12, 23-33. Childs hace una crítica acertada de Mays, ya que éste argumenta que el mensaje fundamental de la primera parte (caps. 1-5) es el señorío de Yahvéh sobre las naciones, mientras que la segunda parte (caps. 6-7) se refiere a su señorío sobre Israel. Sin duda, se incluye a las naciones en la esperanza de Miqueas (4.1-4), pero en su mayoría los oráculos se dirigen a Israel (especialmente en los caps. 1-3); *Old Testament as Scripture*, p. 432. J.A. Soggin encuentra una estructura similar, pero distingue cuatro partes: «caps. 1-3, las amenazas; caps. 4-5, las promesas; 6.1-7.6, más amenazas; 7.7-20, nuevas promesas»; *Introduction*, p. 271.

9. *Micah*, p. 260; reconoce su deuda con E. Nielsen, *Oral Tradition*, SBT 11, Chicago, 1954; B. Renaud, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, París, 1964; y J.T. Willis, «The Structure of the Book of Micah», *Svensk Exegetisk Årsbok* 34, 1969, pp. 5-42.

10. «Extenso» y «breve» se refieren a la extensión del pasaje que trata sobre el juicio, la aflicción o la esperanza.

Los primeros mensajes enjuiciadores (1.2-2.11). Luego de un solemne anuncio enjuiciador introductorio, en el que se cita a todas las personas a comparecer ante la justicia (1.2-4), ambas capitales son acusadas de ser fuentes de contaminación para toda la nación. El juicio de Samaria se expone detalladamente (vv. 5-9). Luego, el juicio de Judá y su impacto sobre los pueblos y aldeas de las serranías y los llanos se describen con frases concisas, casi telegráficas (vv. 10-16). Difícilmente hallemos otro pasaje profético a la altura de éste, con su serie sostenida de juegos de palabras (que las traducciones de ninguna manera pueden transmitir) y sus alusiones misteriosas a los diversos poblados (que dificultan la interpretación). En vez de intentar determinar la situación histórica precisa, quizá sería preferible captar el ambiente de llanto desesperado y avergonzado y de desesperanza que cubrió al país como un velo con la llegada del juicio.[11] Las capitales podrán ser el centro y la fuente del mal, pero su impacto ha calado la región hasta los rincones más recónditos.

Paso seguido, Miqueas, emplea un oráculo en forma de «ay» para atacar furiosamente los pecados que hacen necesario el juicio. Como Amós (p.ej., 4.1; 5.10-12), se enciende su ira contra la opresión soberbia y descorazonada de los pobres y subprivilegiados por parte de la oligarquía (2.1-5, 8s.). Y como Isaías (p.ej., 30.10s.; cf. Am. 2.12), Miqueas denuncia la dureza de la resistencia a la palabra profética, especialmente cuando predecía juicio (2.6-11).

Un primer destello de esperanza (2.12s.). Este oráculo de salvación es como un rayito de sol en los primeros tres capítulos del libro. Fue colocado aquí no porque Miqueas predicase juicio y esperanza simultáneamente, lo que sólo hubiera confundido a sus oyentes, sino porque aquellos que preservaron y editaron sus dichos quisieron remarcar que el juicio nunca era la última palabra de Dios para el pueblo del pacto.

El contexto probable para esta promesa de liberación divina es la victoria de Dios sobre Senaquerib y su ejército asirio en 701. Es notable la semejanza entre estos versículos y la predicción de Isaías sobre el rescate de un remanente (2 R. 19.30-34; cf. Is. 37.31-34). Tanto Miqueas como Isaías previeron un período en el que un acosado grupo de sobrevivientes se refugiaría en Jerusalén y casi sería cautivo de un invasor foráneo. Finalmente, el poder de Yahvéh, su rey, liberaría al grupo para que retornase a sus pueblos y ciudades, quizás las mismas que en 1.10-16 fueron asaltadas tan salvajemente.

El segundo mensaje de juicio (cap. 3). Para Miqueas, el liderazgo de Judá se había venido abajo. En lugar de defender el pacto, se habían tornado como caníbales en su afán de explotar a los campesinos, olvidados por todos menos por un grupo de profetas (3.1-4). Miqueas, como el verdadero mensajero de Dios (v. 8), individualiza especialmente a los falsos profetas (vv. 5-7, 11) con una hostilidad que raya en el desprecio. Estos profesionales habían perdido el sentido de la verdadera misión y

11. Se han sugerido dos ocasiones posibles (ambas invasiones asirias) para este escenario de juicio sobre el sudoeste de Judá: las campañas de Sargón II contra los filisteos (720 o 714-711) y los sitios arrasadores de Senaquerib (701).

ofrecían mensajes tan vacíos como falsos. Cuando los honorarios eran de su agrado, hablaban con optimismo; cuando no, profetizaban con dureza. Condicionaban sus pronunciamientos a la recompensa ofrecida por sus oyentes y no a la palabra que venía de Dios. Faltos de coraje y discernimiento, confiaban vanamente en la seguridad de la presencia de Dios en el templo, sin darse cuenta de que Dios arrasaría este símbolo del pacto (v. 12).

El segundo mensaje de esperanza (4.1-5.15 [TM 14]). Desde un presente sombrío de degeneración religiosa y social, el profeta anticipa un futuro más feliz, en el cual se cumplirá el ideal del pacto. El capítulo 4 presenta la representación del reino mesiánico según Miqueas; el capítulo 5, su retrato del rey mesiánico. Es evidente en cada renglón el contraste entre los días del profeta y los días que vendrían (4.1).

(1) El reino mesiánico (cap. 4). La centralidad del templo (v. 1), el reinado universal de Dios (v. 2), una paz sin precedentes (v. 3), una prosperidad y una seguridad ininterrumpidas (v. 4) y una devoción tenaz a Dios (v. 5) son algunas de las principales características del brillante futuro de Israel. Los vv. 1-3 contienen una canción conocida por Miqueas e Isaías, quienes probablemente la tomaron prestada de una misma fuente: los servicios religiosos en el templo (ver Sal. 46, 48, 76). El v. 4 es un agregado de Miqueas, basado quizás en la preocupación por sus compatriotas rurales, a quienes se les arrancaban las tierras salvajemente:

> Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera,
> y no habrá quien los amedrente.

Su compasión por los miembros desafortunados de la sociedad se revela nuevamente en el lugar prominente que ocupan el cojo y el paria en su retrato de la nueva era (vv. 6s.).

El gran día venidero involucraba no sólo un retorno a la fe del pacto, sino también una renovación del esplendor político del tiempo de David (4.8). Luego de un período de exilio (vv. 9s.), Judá sería reunida en un lugar de prominencia sobre otras naciones. Nuevamente vendría una guerra santa e Israel sería instrumento de juicio sobre las otras naciones (vv. 11-13: cf. Sal. 2).

(2) El rey mesiánico (5.1-15 [TM 4.14-5.14]). Siguiendo los pasos de Isaías, Miqueas anticipa el reinado de un verdadero hijo de David que encarne las características ideales de su antepasado. Se menciona como lugar de nacimiento a Belén (v. 2 [TM 1]) para resaltar la procedencia humilde y simple tanto de David como de su sucesor futuro, quien será un verdadero pastor del pueblo (v. 4 [TM 3]). Lo increíble de esta conocida profecía no es tanto que Miqueas mencionase a Belén, sino que el Señor soberano se encargara de que Cristo naciese allí a pesar de que el hogar de su familia estaba en Nazaret (Lc. 2.1-20).

La victoria futura de Israel sería sobre Asiria (5.5s. [TM 4s.]), enemiga principal desde hacía un siglo y medio. Como es característico, los profetas no predicen elementos del tiempo (las excepciones serían los setenta años de exilio en Jeremías y las setenta semanas en Daniel) ya que prefieren ver «el qué» del futuro y no siempre «el cuándo». Entonces, Asiria representa a cualquier nación que se opone al pueblo

de Dios. Judá, en última instancia, alcanzará la supremacía, no por su poder sino por su Dios (vv. 7-15 [TM 6-14]).

El tercer mensaje de juicio (6.1-7.7). Esta sección, como otros oráculos de juicio, comienza con la palabra «oíd» (ver 1.2; 3.1, 9; 6.9; Am. 3.1; 4.1; 5.1). El escenario es una sala de tribunal o, más precisamente, el pórtico de la ciudad, donde se resolvían la mayoría de los litigios. Se llama a las montañas como testigos de la controversia entre Dios y su pueblo.[12] Luego, al mejor estilo profético, se cita a las poderosas y misericordiosas obras de Dios en el Exodo como evidencia de su fidelidad a su pueblo (6.3-5). Dios asume un papel triple en el pleito legal: demandante, fiscal acusador y juez. Respondiendo a esto, la nación, personificada como individuo, pregunta cómo podrá cubrir su desobediencia:

> ¿Se agradará Jehová de millares de carneros,
> o de diez mil arroyos de aceite?
> ¿Daré mi primogénito por mi rebelión,
> el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma? (v. 7)

Pero Dios quería aún más que la obediencia ritual más costosa. La respuesta profética es una expresión clásica de los aspectos espirituales y éticos de la verdadera fe del pacto: una conducta justa; compasión, especialmente para con los débiles y pobres; obediencia devota a Dios y comunión con él (v. 8).

En el próximo oráculo, un pronunciamiento de juicio (vv. 9-16), la acusación de Dios se torna más específica. La violencia, el engaño, las prácticas de negocio sucias y otras obras de injusticia traerán frustración y desolación a la tierra.[13] La mención de Omri y Acab podría indicar que este oráculo se pronunció antes de la caída de Israel en 721 o que el mismo tipo de corrupción que destruyó al reino del norte se había extendido a Judá (v. 16).

El cuadro de perfidia y opresión concluye en 7.1-7, un verdadero salmo de queja individual. Afligido y casi desarmado por la degradación de sus compatriotas, y airado por el colapso total de valores personales y sociales (vv. 5s.), Miqueas afirma su confianza en el Dios redentor que, en última instancia, es el único en quien puede confiarse (v. 7).[14]

---

12. Los documentos legales hititas, especialmente los pactos que siguen el formato de un tratado, comienzan convocando a los dioses como testigos. Como rechazo a este politeísmo, en las escenas del Antiguo Testamento donde aparece un tribunal se convoca a los elementos de la creación. Por ejemplo:

> Oíd, cielos, y escucha tú, tierra;
> porque habla Jehová (Is. 1.2)

13. Es notable el «por eso» (v. 13) que regularmente precede los anuncios de juicio intenso (1.14; 2.3, 5; 3.12; cf. Am. 3.11; 4.12; 5.16).

14. B. Reicke sugiere que el «yo» de los vv. 1-10 es un representante de la nación, quizás un representante real, que preside al pueblo en un rito litúrgico usado en el festival otoñal que incluía el día de la expiación; «Liturgical Traditions in Mic. 7», *HTR* 60, 1967, pp. 349-367.

Una tercera palabra de esperanza (7.8-20). El factor prominente aquí no es el retorno o el arrepentimiento del pueblo, sino la intervención de Dios. Trae la luz y ejecuta el juicio (vv. 8s.), avergüenza al enemigo que escarnecía a Israel en su debilidad (vv. 10, 16s.) y volverá a pastorear a su pueblo como en los días de antaño (vv. 14s.). Miqueas concluye con el recuerdo del carácter único de Dios para un pueblo que se creía único. El es el héroe del relato de redención, el Dios que perdona, compasivo y fiel:

> ¿Qué Dios como tú, que perdona la maldad,
> y olvida el pecado del remanente de su heredad?
>
> . . . . . .
>
> Cumplirás la verdad a Jacob,
> y a Abraham la misericordia,
> que juraste a nuestros padres
> desde tiempos antiguos. (vv. 18, 20)

La forma literaria de los vv. 8-20 parece continuar con el patrón litúrgico de los vv. 1-7:

> vv. 8-10: confesión de confianza en el rescate de Yahvéh (proclamada por un representante del pueblo);
> vv. 11-13: promesa de restauración (oráculo de salvación) para Israel y juicio para las naciones (probablemente por un profeta en el templo);
> v. 14: plegaria pidiendo la bendición de Dios (por el pueblo);
> v. 15: promesa de liberación divina en un nuevo Exodo (probablemente por un profeta);
> vv. 16s.: elaboración de esa promesa (oráculo de salvación); asombro de las naciones y su subsiguiente temor a Yahvéh;
> vv. 18-20: himno de alabanza a Yahvéh por su perdón único y su fidelidad ininterrumpida (por la congregación);

Este patrón litúrgico señala la influencia de la adoración de Israel sobre los escritos proféticos. Los profetas denunciaban la falta de seriedad en la adoración pública (p.ej., Am. 5.21-24), sólo porque tenían la firme convicción de que era la expresión necesaria de compromiso con el pacto. Pero además, el patrón de confesión, oración, himno y respuesta profética del capítulo 7 podría indicar que las palabras de los profetas influyeron en la forma y el contenido de la adoración de Israel y, por lo tanto, contribuyeron a su renovación. De ser así, las estrofas de Miqueas perfectamente pueden haberse repetido como parte de la liturgia del templo mucho después de su tiempo. Esto atestigua que el propósito final de todas las palabras que Dios da a su pueblo no es la mera información, sino la celebración de su gracia y de su bondad en adoración y obediencia.[15]

15. En cuanto a la importancia de la influencia litúrgica para la función de Miqueas en el canon, ver Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 437, 439.

28

EL TRASFONDO HISTORICO DE ISAIAS

Isaías es uno de los libros más extensos del canon —junto con los Salmos y Jeremías— y es además un libro muy importante. Como medida de su importancia, se puede considerar que se han identificado no menos de quince manuscritos de Isaías entre los rollos del Mar Muerto, número excedido únicamente por Deuteronomio. Además, Isaías ejerció una gran influencia sobre Juan el bautista, Jesús y los autores del Nuevo Testamento, cuyas obras citan cuatrocientas once veces a Isaías.[1] Un análisis del número de libros escritos sobre Isaías o el tamaño de los artículos dedicados al libro en diccionarios y enciclopedias bíblicos nos dará una idea de su importancia. Luego de admitir que sólo los capítulos 1-39 son atribuibles a Isaías (en su opinión) y que esto «podría hacer que se le asigne un *status* menor que el merecido», C.R. North comenta que «debió ser decididamente el hombre más ilustre de su tiempo».[2] Sin duda la medida del hombre ha sido determinada en gran parte por la medida de su obra, que ha merecido, entre otros superlativos, el de ser el libro más ilustre del Antiguo Testamento.

El profeta. Antes de considerar al profeta y su obra es necesario definir la base de las afirmaciones que haremos. Una de las debilidades serias de algunos sectores de la erudición moderna consiste en afirmar la grandeza de Isaías (reconocida casi universalmente), noción derivada de la totalidad del libro, mientras niegan que una buena parte del libro, incluyendo los magníficos capítulos de la segunda parte, provenga del mismo profeta. La postura que tomamos en estas páginas y defendemos más abajo ve a un sólo Isaías como responsable de toda la obra, aunque no necesariamente haya sido el autor o editor final de la misma. Sólo un personaje formidable podría haber producido una obra con influencias tan inmensas, y la única figura de tal estatura en la historia de los profetas es Isaías.

Isaías ben Amoz (quien debe ser diferenciado del profeta Amós) era oriundo de Judea, probablemente de Jerusalén, y su ministerio se extendió desde el año de la muerte de Uzías (740 a.C.; cf. 6.1) a lo largo de los reinados de Jotam, Acaz y

1. Como marco de referencia considere que estas citas ocupan 9 3/4 columnas en *Greek New Testament*, de las Sociedades Bíblicas Unidas, comparado con 9 1/2 columnas para los Salmos y 5 3/4 columnas cada uno para Genesis y Exodo.

2. «Isaiah», *IDB* 2, p. 733.

Ezequías (seguramente hasta el 701) y, de acuerdo con la tradición (sustentada en parte por la profecía misma), hasta el reinado de Manasés (696-642). La tradición también registra que Isaías era primo de Uzías o sobrino de Amasías (Talmud *Meg.* 10b), nacido en Jerusalén o cerca de allí. Los eruditos modernos estiman que esto es «sólo una conjetura»,[3] pero el acceso libre a la presencia del rey (7.3) y del sacerdote (8.2) apoyan esta tradición. Estaba casado con una profetisa y tenía dos hijos (7.3; 8.3); de acuerdo con la tradición judía, el segundo nació de un segundo matrimonio con una «virgen» (ver 7.14; en la NBE, «la joven»). Otra tradición informa que Isaías se tornó en mártir al ser aserrado en dos durante el tiempo de Manasés (la Asunción de Isaías, posiblemente la base de He. 11.37). En consecuencia, el ministerio de Isaías cubrió un período de por lo menos cuarenta años (740-701), y posiblemente fue más extenso ya que Ezequías no murió antes del 687 y es improbable que el corregente Manasés se haya atrevido a asesinar a Isaías mientras vivía Ezequías.

El profeta claramente poseía un sentido de la misión como resultado de su vocación divina (6.8-10). A pesar de sentirse indigno, en principio, debido a su visión, y de describirse como «hombre inmundo de labios» (v. 5), creía que Yahvéh lo había limpiado preparándolo para su trabajo (v. 7). Su misión era difícil y quedó pasmado ante su naturaleza y extensión (vv. 11-13). Los nombres que puso a sus hijos, Sear-Jasub («un remanente volverá») y, en particular, el que le diera al menor, Maher-salal-hasbaz («el despojo se apresura, la presa se precipita»)[4], son indicativos de su misión. Existe una relación muy cercana, como veremos, entre estos nombres y el mensaje dado a Isaías en su llamado (vv. 11-13).

Según 2 Crónicas 26.22, Isaías ben Amoz redactó los «hechos» de Uzías, dando a entender que era el escriba o el que guardaba la crónica oficial de ese rey. La profecía deja entrever que Isaías se desplazaba sin inconvenientes en círculos oficiales y estaba cerca de los reyes (ver 7.3; 8.2; 36.1-38.8; 38.21s. par. 2 R. 18.3-20.19). Una posición de este tipo explicaría satisfactoriamente el conocimiento que Isaías tenía de los asuntos internacionales.[5]

Los tiempos. Los capítulos sobre Amós, Oseas y Miqueas ya mostraron algo de la situación nacional e internacional. Por lo menos durante una parte de su ministerio, Isaías fue contemporáneo de estos profetas. Aunque su llamado tuvo lugar durante el año en que Uzías murió, puede suponerse, sobre la base de 2 Crónicas 26.22, que el había estado activo en la corte por lo menos algunos años antes de esa fecha. Si se toma el registro de la muerte de Senaquerib (Is. 37.38) como dato proveniente de la pluma de Isaías, significaría que su vida en la corte y su ministerio profético se extendieron desde *ca.* 745 a *ca.* 680. Pero aún si reducimos esto a «las últimas cuatro décadas y media del siglo octavo» como hiciera Eissfeldt, deberemos admitir que

3. O. Eissfeldt, *Old Testament*, p. 305.

4. Los verbos son imperativos y no imperfectos.

5. Ver W.S. LaSor, *Great personalities of the Old Testament*, Westwood, Nueva Jersey, 1959, pp. 136-143; North, *IDB* 2, p. 733.

«estuvieron atestados de eventos importantes; más que cualquier otro período de la historia israelita».[6]

Tiglat-Pileser ascendió al trono en el año 745 y para 740 había conquistado toda la región norteña de Siria. En 738 subyugó a la ciudad-estado aramea de Hamat y obligó a otros reinos pequeños a pagar tributo para evitar correr la misma suerte. Entre estos estaban Israel bajo Manahem (2 R. 15.19s.) y un tal Azriyahu de Ya'udi, que algunos consideran que era Azarías (Uzías) de Judá.[7] En 734, Tiglat-Pileser lideró una expedición al territorio filisteo y estableció una base de operaciones en el Río de Egipto (Wâdī el-'Arîsh). Se aliaron en su contra varios estados pequeños en la guerra siro-efraimita (733). Israel participó en esta guerra, pero Acaz de Judá rehusó hacerlo; por lo tanto la coalición se volvió en su contra y planeó derrocar a la dinastía davídica y poner alguien en el trono que se uniera a esta alianza (2 R. 15.37; 16.5; Is. 7.1). Acaz rechazó el consejo de Isaías y buscó auxilio en Asiria (2 R. 16.7-9). Tiglat-Pileser invadió la región superior del Jordán, tomó a Galaad y Galilea y se llevó a muchos de los israelitas a Asiria según su política de desplazamiento poblacional (15.29). Asiria ahora se encontraba casi en la frontera de Judá.

Durante este período, aproximadamente, Peka fue destituido y su sucesor Oseas pagó tributo a Tiglat-Pileser luego de que este rey asirio devastara Damasco de una manera terrible (732). Tiglat-Pileser murió en 727 y poco después Oseas rehusó seguir pagando tributo al sucesor, Salmanasar. Parece que Egipto estaba involucrado en esta acción (2 R. 17.4). Asiria se movilizó contra Israel y tomó al rey y su tierra, pero no pudo tomar Samaria, la capital. Luego de un sitio de tres años cayó Samaria (721), ya sea a manos de Salmanasar o a su sucesor Sargon II (quien se atribuyó la victoria), y el resto de los israelitas fue llevado a la cautividad. Cautivos de otras tierras, incluyendo babilónicos (v. 24), colonizaron nuevamente la región. Esto podría explicar el conocimiento íntimo de Babilonia que tenían Isaías y otros profetas. Al caer el reino del norte, Asiria se extendió hasta el límite norteño de Judá, hecho que se refleja en el sentido de crisis y juicio inminente que encontramos en Isaías.

En el año 720 algunas de las ciudades-estado en Siria y Palestina se rebelaron pero fueron aplastadas. Gaza intentó rebelarse con la ayuda de Sib'u de Egipto. En la batalla subsiguiente, las fuerzas asirias hicieron retroceder a los egipcios hasta su propio país, de manera que Judá se convirtió en una especie de isla. En 716 Acaz murió y Ezequías (corregente por doce años) lo sucedió. En 714 subió al poder la vigésimo quinta dinastía (etíope) en Egipto (posiblemente sea lo que refleje Is. 18.1-6). Entre 713-711 hubo un levantamiento contra Asiria en Asdod, en el que participaron Edom, Moab y Judá. Sargón envió a su Tartán («segundo»: una especie de mariscal) a Asdod (cap. 20); ésta y Gat se convirtieron en una provincia asiria. Judá perdía terreno.

Sargón murió en 705, lo que desencadenó varias revueltas contra asiria, a las que

6. Eissfeldt, *Old Testament*, p. 305.

7. Otros entienden que se trata de la ciudad-estado de Ya'ud (Sam'al) en el valle Karsu en la región norteña de Siria. Es difícil aceptar que pudo ser Judá, como admite M. Noth *Historia*, p. 241, nota 3.

Deportados de Ecrón con escolta asirio, representado en un relieve de Nínive en el siglo VII. (Louvre; foto W.S. LaSor)

se sumó el intento de Ezequías (2 R. 18.4), sin duda alentado por Egipto (cf. Is. 30.1-5; 31.1-3). Merodac-baladán lideró un levantamiento en Babilonia y probablemente envió mensajeros a Ezequías para que echara las bases de un ataque a dos flancos (2 R. 20.12-19; Is. 39.1-4). Senaquerib de Asiria estaba ocupado reprimiendo diversos levantamientos y no pudo tomar medidas contra Judá hasta el 701. En esa campaña aplastó a Sidón e impuso un tributo a Asdod, Amón, Moab y Edom. Además subyugó a Ascalón y a Ecrón y venció a las fuerzas egipcias bajo Tiraca en Eltequé.[8] Laquis fue sitiada, Ezequías fue «encerrado como un pájaro en su jaula»[9] y forzado a pagar tributo a Senaquerib (2 R. 18.13-16). Otro tanto de su territorio le fue quitado y dado a reyes filisteos. Según algunos eruditos, del reino del sur sólo quedó Jerusalén; de ser así, pareciera que gran parte del territorio se recuperó después.

8. Se ha debatido mucho acerca de si esto sucedió en 701 o en 687; ver L.L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, Nueva York, 1926; J. Bright, *Historia*, pp. 355-369.

9. *ARAB* 2, p. 240; *ANET*, p. 288.

La historia de esos tiempos está tan ligada a la profecía de Isaías que no puede comprendérsela sin conocer los hechos. Por ello Eissfeldt dice que el mensaje de Isaías «es incomprensible sin un conocimiento exacto de la historia contemporánea».[10]

La profecía. Hasta el surgimiento de la crítica moderna, no hubo indicios de que el libro de Isaías existiera en dos o más partes. La Septuaginta (tercer siglo) no da evidencia de un «primer» o «segundo» Isaías, aunque sí divide a otros libros (p.ej., Samuel, Reyes, Crónicas). El manuscrito completo de Isaías encontrado entre los rollos del Mar Muerto (1QIsa[a]) no hace el más mínimo corte al final del capítulo 39; 40.1 es más bien la última línea de la columna 32, sin sangría y sin espacios extraños al final del renglón anterior.[11] En el conteo de libros canónicos judíos, Isaías siempre fue contado como unidad. Por lo tanto, el libro será estudiado aquí como una sola obra.

De acuerdo con el contenido, el libro se divide en dos grandes partes que a su vez pueden subdividirse. Algunos encuentran un «intervalo histórico» entre las dos partes.

Primera parte: Juicio (caps. 1-35)
- Los pecados de Judá (caps. 1-12)
  - La acusación (cap. 1)
  - Jerusalén: contraste entre la Jerusalén de Yahvéh y la de Israel (caps. 2-4)
  - El cántico del viñedo (cap. 5)
  - La visión y comisión de Isaías (cap. 6)
  - Emanuel: señal para Acaz (caps. 7-8)
  - El príncipe de Paz (9.1-7 [TM 8.23-9.6])
  - La ira de Yahvé; Asiria, su vara (9.8 [TM 9.7]-10.34)
  - La esperanza futura: el retoño (cap. 11)
  - Canción de acción de gracias (cap. 12)
- «Cargas» de juicio (caps. 13-23)
  - Cargas que conciernen a Babilonia (13.1-14.27)
  - Cargas que conciernen a Filistea, Moab, Damasco, Etiopía, Egipto, el desierto del oeste y Tiro (14.28-23.18)
- El propósito del juicio de Yahvéh (caps. 24-27)
  - El juicio sobre las naciones (cap. 24)
  - La salvación del pueblo de Yahvéh (cap. 25)
  - El cántico de confianza (cap. 26)
  - La liberación de Israel (cap. 27)
- Advertencia contra esfuerzos humanos de salvación (caps. 28-35)
  - Efraín, una advertencia para Jerusalén (cap. 28)
  - Hipocresía de Sion (cap. 29)

10. *Old Testament*, p. 305; Noth, *Historia*, pp. 240-250.

11. No obstante, un espacio de tres líneas al pie de la columna 27 separa el cap. 33 del cap. 34.

No servirá confiar en Egipto (caps. 30-32)
Yahvéh traerá salvación (cap. 33)
El día de venganza de Yahvéh (cap. 34)
La bendición futura de Sion (cap. 35)
El futuro bendito de Sion (cap. 36-39)
Intervalo histórico (caps. 36-39)
La invasión y el fracaso de Senaquerib (36.1-37.20)
El mensaje de Isaías (37.21-38)
La enfermedad de Ezequías (cap. 38)
Los enviados del rey de Babilonia (cap. 39)
Segunda parte: Consuelo (caps. 40-66)
Liberación (caps. 40-48)
El consuelo de Yahvéh (caps. 40-41)
El Siervo de Yahvéh (cap. 42)
Yahvéh, el redentor divino (cap. 43)
Los ídolos no son dioses (cap. 44)
Ciro es el ungido de Yahvéh, pero Yahvéh es supremo (cap. 45)
Juicio sobre Babilonia (caps. 46-47)
Dios reprende a Israel por su falta de fe (cap. 48)
La expiación (caps. 49-59)
El Siervo de Yahvéh será una luz para las naciones (cap.49)
Oposición al Siervo de Yahvéh (cap. 50).
El consuelo de Yahvéh para Sion (51.1-52.12)
El Siervo de Yahvéh como redentor de su pueblo (52.13-53.12)
La herencia de los siervos de Yahvéh (cap. 54)
Misericordia gratuita para todos (cap. 55)
Un contraste entre la justicia y la maldad (caps. 56-58)
Confesión de las transgresiones de la nación (cap. 59)
Gloria (caps. 60-66)
La gloria futura de Sion (cap. 60)
Buenas nuevas para los afligidos (cap. 61)
Absolución de Sion (cap. 62)
La ira de Yahvéh para las naciones (cap. 63)
Oración pidiendo misericordia (cap. 64)
Los rebeldes serán castigados (cap. 65)
Cielos nuevos y tierra nueva (65.17-66.24)

Es notable cómo los últimos versículos (66.15-24) nos recuerdan los versículos iniciales (1.1-26).

Partiendo de un análisis bipartito, que puede haber sido indicado por un corte de tres renglones en el manuscrito del Mar Muerto 1QIsa[a], R.K. Harrison encuentra una división distinta, en la que se sobreponen las dos partes. La primera mitad concluye con la esperanza de la restauración del régimen davídico (caps. 32-33) y la segunda mitad (caps. 34-66) se abre con una nota de juicio renovada (34-35).[12]

12. *Introduction*, p. 764.

EL PROBLEMA DE LA AUTORIA

Muy pocos eruditos sostienen el punto de vista tradicional, que afirma que Isaías escribió todo el libro. Los críticos más conservadores aceptan dos libros (1-39 y 40-66); las posiciones moderadas encuentran tres (1-39, que incluye varios agregados posteriores; 40-55; 56-66); y las posiciones extremas encuentran cinco o más autores.[13] La influencia del proceso crítico sobre los eruditos catolicorromanos, históricamente más conservadores en la aplicación de la crítica que sus pares protestantes, ilustra nuestro tema. La Comisión Bíblica Pontificia preguntaba en 1908:

> El argumento filológico, tomado del lenguaje y el estilo para impugnar la autoría única a través del libro de Isaías, ¿debería considerarse tan fuerte, que un hombre de juicio cabal con conocimiento competente del idioma hebreo y del arte de la crítica se viera obligado a reconocer varios autores en el mismo libro? Respuesta: negativo.[14]

The Catholic Commentary on Holy Scripture (1953) dice: «Sin embargo, no se cuestiona que el libro como unidad debe su forma presente no a Isaías, sino a un redactor postexílico, a quien pertenecen las indicaciones introductorias (cuando no son autobiográficas o narradas en primera persona)».[15] Finalmente, el erudito jesuita J.L. McKenzie, en *Dictionary of the Bible* (1965), que contiene el imprimátur oficial, afirma: «La mayor parte del libro de Isaías no proviene del profeta Isaías ... El libro es un compendio de muchos tipos de profecía de diversos períodos».[16]

Argumentos que apoyan la autoría múltiple. Se han utilizado cuatro argumentos para justificar la adjudicación de la profecía de Isaías a cuatro o más autores: la perspectiva histórica, la mención de Ciro (en realidad, una extensión o especificación del primer argumento), el estilo y la perspectiva teológica.

S.R. Driver presenta, con considerable detalle, tres líneas independientes de argumentación:[17] (1) La evidencia interna de la profecía misma señala al período de cautividad babilónica. Jerusalén está arruinada y abandonada (44.26; 58.12; 61.4; 63.18; 64.10). El profeta se dirige a los exiliados en Babilonia (40.21, 26, 28; 43.10; 48.8; 50.10s.; 51.6, 12s; 58.3s.). (2) El estilo literario de los capítulos 40-66 es muy distinto de aquel de los capítulos 1-39 y aquí Driver provee considerable evidencia.[18] También trata puntos que no pueden ilustrarse específicamente, tales como el contraste que surge de comparar el estilo conciso y compacto de Isaías y el desarrollo

13. Acerca de la historia del estudio crítico de Isaías, ver G.L. Archer, *Reseña crítica*, pp. 365-379; *CCHS* 421s.; B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 316-338; Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 303-346; North, *IDB* 2, pp. 737-743; E.J. Young, *Introducción*, pp. 226-237.
14. *Acta Apostolicae Sedis* 41, 1908, pp. 613s.
15. 421a.
16. P. 397.
17. *Introduction*, pp. 236-243.
18. *Ibíd.*, pp. 238-240.

extenso de una idea en Deuteroisaías o la retórica seria y reservada de Isaías y la retórica apasionada de Deuteroisaías. (3) Las ideas teológicas de los capítulos 40-66 difieren mucho de aquellas que en los capítulos 1-39 parecen distintivas de Isaías. El autor de la segunda parte «se desplaza *en una región del pensamiento distinta* de la de Isaías; capta y subraya distintos aspectos de la verdad divina».[19]

Sin una elaboración extensa, Eissfeldt también nombra tres argumentos:[20] la mención de Ciro, designado como «mi pastor» (44.28) y «su ungido» (45.1); se amenaza a Babilonia (y no a Asiria) con destrucción (47.1; 48.14); y las peculiaridades del uso lingüístico y del pensamiento.

A. Weiser resume los argumentos para un Tercer Isaías (Tritoisaías):[21] (1) «La nación está viviendo en Palestina; Jerusalén es reconstruida.» (2) «La temática ... ya no es el gran deseo de liberación y el retorno al hogar, sino condiciones miserables, detalles y disputas en la vida de la comunidad» (56.9ss.; 57.3ss.; 65.1ss.; 66.3ss.). (3) «Las expectativas de salvación tienen un tinte secular y materialista.» (4) «La concepción de Dios no es tan elevada como la de Deuteroisaías y, en vano, buscaremos su fuerte y confiado optimismo.» Weiser acota que en los capítulos 60-62 «los dichos de Deuteroisaías se emplean y citan frecuentemente, distorsionando su sentido original». Considera que esto constituye una «brecha profunda» entre Deuteroisaías y Tritoisaías.[22]

Muchas obras recientes no dan razones que sostengan la postura de dos o tres Isaías. Los autores dan por sentado que «Isaías de Jerusalén» escribió los capítulos 1-39 y un profeta desconocido del exilio, los capítulos 40-66 (o 40-55).

Debate de los argumentos que apoyan la autoría múltiple. Aun con la concepción de la inspiración afirmada en el capítulo 2, no resulta más difícil aceptar el concepto de «un profeta desconocido del exilio», que el concepto de un autor desconocido de la Epístola a los Hebreos. Uno podría conceder que los valores religiosos de Deuteroisaías o Tritoisaías son igualmente importantes, suponiendo su inspiración divina, más allá del punto de vista que se mantenga en cuanto a autoría. La posición que una persona mantenga en tal sentido no debería convertirse en una prueba de ortodoxia. Sin embargo, afirmar sin explicaciones que «un profeta desconocido del exilio escribió Is. 40-66» es tanto una violación de principios críticos como decir «Isaías escribió el libro entero». Por lo tanto, debe examinarse la evidencia.

(1) El argumento de Eissfeldt, basado en la referencia a Ciro, ¿constituye un *a priori* antisupernaturalista? (¡No lo es necesariamente!). De ser así, debemos rechazarlo inmediatamente. El antisupernaturalismo es básicamente un antiteísmo, que no tiene cabida en la religión bíblica, ya que la Biblia es teísta de principio a fin. El argumento que se fundamenta en Ciro, sin embargo, a menudo es propuesto por teístas íntegros, quienes señalan que es contrario a la naturaleza de la profecía bíblica anunciar los nombres de individuos con anticipación (como lo ilustra el resto de la

19. *Ibíd.*, p. 243.
20. *Old Testament*, p. 304.
21. *Old Testament*, p. 206.
22. Ver además T. Henshaw, *The Latter Prophets*, Londres, 1958, p. 255.

literatura profética bíblica). (Una excepción es la mención específica de Josías en 1 R. 13.1ss., más de tres siglos antes de que entrara en escena.) Algunos eruditos que adhieren a la autoría simple de Isaías creen que el nombre «Ciro» en 44.28 y 45.1 es un agregado al texto.[23] Pero es llamativa la afirmación que von Rad hace en otro contexto: «En realidad, Isaías II plantea con toda crudeza la cuestión de quién es el que decide en la historia del mundo, y sorprende el modo que tiene de contestar: señor de la historia del mundo es aquel que puede predecir el futuro».[24] Por otro lado, O.T. Allis sostiene que Ciro es el tema de todo el contexto (desde el cap. 41 en adelante) y que el nombre no puede omitirse sin destruir la estructura literaria del pasaje.[25] Josefo (*Ant.*, ii.1.1-2 1-7) comenta que Ciro quedó tan impactado al encontrar su nombre en un libro «140 años antes de la destrucción del templo» que dio a los judíos permiso para volver a su tierra y reconstruir el templo. Sin embargo, gran parte de los eruditos de hoy no encuentra en Josefo fundamento válido, ya sea para la postura que sostiene que Isaías escribió la profecía o para sostener que ésta fue el motivo del accionar de Ciro.

Por lo tanto, podemos descartar este argumento; primero, porque no es necesario refutarlo para mantener una postura de autoría única y, segundo, porque la postura de doble autoría de von Rad y otros no depende de él.

(2) Todo erudito admite que cualquier argumento fundamentado en el estilo es precario. El estilo de un autor puede variar según su propósito, su público, su estado anímico, su edad y otros factores. De hecho, los eruditos admiten que el «autor desconocido» de los capítulos 40-66 deliberadamente buscó imitar el estilo de Isaías de Jerusalén. Vienen al caso los comentarios de J.L. McKenzie: «Las semejanzas de vocabulario y de pensamiento nos llevan a la conclusión de que Deuteroisaías no sólo conoció los oráculos de Isaías de Jerusalén, sino que se creía un continuador de Isaías de Jerusalén».[26] No debemos tomar el reconocimiento de McKenzie con relación al estilo y al vocabulario como el ruego de un defensor de la autoría única, ya que este comentarista suscribe a un punto de vista que sostiene la existencia de por lo menos dos autores.

De igual modo, el estilo no es un factor decisivo en Tritoisaías. Henshaw observa que «el estilo en su mayor parte es inferior»,[27] pero luego comenta: «El estilo de esos capítulos es muy semejante al de Deuteroisaías, pero no es uniforme a lo largo de la obra y, en algunos pasajes, es muy inferior al de otros».[28] De hecho, los eruditos no llegan a un consenso fundamentandose únicamente en el estilo, ya sea para Isaías o para cualquier otra parte del Antiguo Testamento.

23. Ver Harrison, *Introduction*, p. 794.
24. *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 305, con nota de pie que indica 41.25ss.; 48.14.
25. *The Unity of Isaiah*, Filadelfia, 1950, pp. 51-61.
26. *Second Isaiah*, Anchor Bible 20, Garden City, 1968, p. xxi. McKenzie también informa sobre un estudio estilístico en profundidad, hecho por J. Reinken, con el uso de modernos métodos estadísticos: «Este estudio simplemente no apoya la tesis de la autoría múltiple ni la tesis de la autoría simple. Apunta que el vocabulario solo no es decisivo. Ni tampoco es más decisivo el estilo solo»; p. xvi.
27. *The Latter Prophets*, p. 256.
28. *Ibíd.*, p. 265.

(3) El argumento basado en la situación geográfica e histórica no puede descartarse tan fácilmente. No puede discutirse que la perspectiva de los capítulos 40-66, en general, no anticipa el exilio, sino que parte del exilio. Un principio aceptado del la hermenéutica gramatical e histórica sostiene que la profecía siempre surge de una situación histórica y habla a personas en esa situación (cap. 22). Que la profecía sea dada exclusivamente como anticipo de una situación es una violación de este principio, porque de otro modo no sería pertinente para la gente de su propio tiempo.

Aunque este principio es aceptable en general, no debe interpretárselo de tal manera que excluya la profecía que predice. La profecía predictiva generalmente muestra su propio contexto histórico. Por ejemplo, en el discurso del Monte de los Olivos (Mr. 13; Mt. 24-25), Jesús obviamente está sentado en el Monte de los Olivos con sus discípulos, poco antes de la crucifixión, hablando del futuro. Pero en Isaías 40-66 no hay indicios de que Isaías de Jerusalén esté en la Jerusalén de su propio tiempo hablando a sus contemporáneos sobre un exilio futuro. Por el contrario, existen numerosos indicios que muestran que el autor está viviendo en el exilio y hablando a personas que viven exiliadas.[29]

Sin embargo, el argumento no es tan simple. De ser así, todos los eruditos podrían estar entre los discípulos de B. Duhm[30] y su enfoque deuteroisaíano. Sucede que aun los capítulos 1-39 contienen segmentos (caps. 13, 24-27, 32-35 y según algunos eruditos, aun otros capítulos) que no tienen la perspectiva de Isaías del siglo VIII. Por lo tanto, la mayor parte de los eruditos niega que Isaías sea su autor. Los capitulos 56-66 contienen tantas referencias que sin un *Sitz im Leben* (contexto vital) babilónico, que muchos autores insisten en que estas profecías se entregaron en Jerusalén después del exilio, por supuesto.[31] Pero los detalles de los pasajes de Jerusalén o Palestina en los capítulos 56-66 a menudo no armonizan con el período postexílico. La idolatría, los lugares altos y pecados similares (ver 57.3-13) son característicos del período antes del exilio, y no del período posterior. Los estudiosos de la historia y la religión veterotestamentaria hace tiempo que señalan que el exilio curó a Israel de la idolatría. Los tipos de pecado que se mencionan en el capítulo 59.1-8 se asemejan mucho más a los que se encuentran en Amós, Miqueas y el Isaías original, que a los de Hageo, Zacarías, Malaquías o Esdras-Nehemías. El que quiera estudiar seriamente este problema deberá leer los profetas postexílicos y luego Isaías 56-66, haciendo una comparación cuidadosa. Los capítulos 40-55 tienen puntos en común tanto con los primeros como con los últimos capítulos de Isaías. De hecho, los eruditos están tan confundidos con la información, que han tendido a fragmentar a Isaías en numerosas fuentes, posiblemente hasta diez, que cubren el período entre 740 y el siglo II a.C. En cuanto a geografía, se dan numerosos detalles menores sobre

29. Ver Driver, *Introduction*, p. 237.

30. *Das Buch Jesaja*, 4a. ed., HKAT, Gotinga, 1922.

31. C.C. Torrey, quien sostiene el extraño punto de vista de que nunca hubo un exilio babilónico, señala que si pueden ser eliminadas las pocas referencias a Babilonia y Ciro como glosas tardías, casi todo el material de los caps. 40-66 podría asignarse a la situación palestina; *The Second Isaiah: A New Interpretation*, Nueva York, 1928, pp. vii-viii. La palabra «Babilonia» aparece trece veces en Isaías: una vez en los caps. 21, 43 y 47; dos, en los caps. 13, 14 y 48; y cuatro, en cap. 39.

Jerusalén, pero ninguno sobre Babilonia. (Comparar esto con Ezequiel o Daniel, que incluyen detalles sobre Babilonia.) Si Deuteroisaías («Isaías de Babilonia») escribió desde Babilonia, se las ingenió para esconder muy bien el hecho.

Si consideramos el problema desde otra perspectiva, podríamos preguntar: el punto de vista que asume Isaías ¿habrá sido tan ajeno a la experiencia de los judíos del siglo VIII? En 722, el pueblo del reino del norte fue enviado a la cautividad y los deportados de Babilonia fueron llevados a Israel. Muchos de los norteños huyeron al sur, sin duda con mucho para contar, por lo que el tema del exilio habría sido pertinente. ¿Las referencias a Babilonia habrán tenido sentido? La visita de los enviados de Merodac-baladán, el revolucionario babilónico, en los días de Ezequías (*ca.* 701; ver 2 R. 20.12; Is. 39.1) seguramente planteó la posibilidad de una alianza con Babilonia para derrocar a Asiria. Isaías se oponía a esa opción. Con la revelación divina (o aun sin ella) es posible que haya previsto que el futuro acarrearía la retribución divina para Judá en manos de Babilonia. Este mensaje no dejaría de ser pertinente en su momento.

Además, Isaías indica claramente que su mensaje no es sólo para su día sino también para un tiempo futuro. Paso seguido al relato de la negativa de Acaz de seguir el consejo de Isaías (cap. 7) y justo antes de la promesa de un gobernante davídico futuro (9.2-7 [TM 1-6], que muchos críticos aceptan como de autoría isaiana), Isaías habla de atar el testimonio y sellar la ley entre sus discípulos (8.16). Este pasaje tiene sus dificultades lingüísticas,[32] pero la intención es clara: Isaías prevé un futuro distante, ya sea por mandato divino o por decisión personal, cuando su mensaje será más pertinente y completo.[33]

Una posibilidad razonable es que los mensajes de Isaías fueran coleccionados y preservados por sus propios discípulos,[34] y luego editados y presentados por escrito.

32. Los verbos *ṣôr* y *ḥ^a^ṯōm* son formas imperativas como están señaladas, pero ¿quién está hablando? Si el sujeto es Yahvéh, entonces «mis discípulos» parecería fuera de lugar, y «tus discípulos» (los de Isaías) tendría más sentido. Si es Isaías, entonces ¿a quién está dando el mandamiento? Si es a sus discípulos, «mis discípulos» es otra vez difícil y «a ustedes mismos» parecería preferible. Pero los eruditos se inclinan a enmendar la puntuación y leer las palabras como infinitivos: «he atado», «ataré», indicando una conclusión a la cual ha llegado Isaías.

33. El verbo *ṣārar* significa «encerrar», «confinar», «mantener juntos». El verbo *ḥtm*, «sellar», quiere decir «autenticar con un sello», «proteger», «cerrar herméticamente»; ver Dn. 12.4. La intención no es evitar que alguien mire o conozca el contenido, ya que, de hecho, el contenido de la profecía de Isaías (y también la de Daniel) era conocida por cada generación. La idea de salvaguardar y autenticar el mensaje para un tiempo futuro, tanto en Isaías como en Daniel, es clara mirando el contexto.

34. Las expresiones «Discípulos» y «escuela» no deben verse como un tipo de sistematización formal. Es muy probable que un gran e influyente líder religioso pudiese reunir un conjunto de seguidores, algunos de los cuales continuarían su labor y sus ideas después de su muerte. Los «discípulos» y las «escuelas» de grandes eruditos en el campo de la crítica y de la teología en la Alemania de los últimos siglos, podrían establecer una posible comparación con lo expresado anteriormente. Puede encontrarse un indicio de estas escuelas en el Talmud *B. Bat.* 15a: «Ezequías y su compañía escribieron Isaías, Proverbios, Cantar de los cantares y Eclesiastés». Esto, a la luz de otras tradiciones talmúdicas, parece implicar la colección, edición y publicación de dichos; cf. Pr. 25.1.

En este caso, el mensaje de Isaías inmediatamente pertinente, como también el referido al futuro, se expresaría en un lenguaje más significativo para el momento en que se escribió. Los discípulos inmediatos de Isaías (nacidos, quizás, no más tarde que en el 700) de ninguna manera pueden haber vivido hasta la captura de Jerusalén (597) y mucho menos hasta el retorno del exilio (537 o aún más tarde). En consecuencia, lo más sabio es mantener una mente abierta al respecto.

(4) Las ideas teológicas en Isaías y el argumento que sostiene que estas son más avanzadas en Deuteroisaías que en Protoisaías serán tratados en el capítulo siguiente. Aquí sólo comentaremos que en algunos sentidos éste es un argumento circular. Algunos eruditos intentan determinar el nivel de pensamiento teológico existente en el siglo VIII. Después proceden a recortar de los textos de Amós, Miqueas, Oseas, Isaías o la historia deuteronómica lo que no encaja con ese pensamiento apriorístico. Luego, sobre la base de los textos enmendados, ofrecen pruebas para su tesis original. Este tipo de lógica carece de convicción.

Sin lugar a dudas, hay un desarrollo de ideas en el libro de Isaías. Se observa una diferencia notable entre los capítulos 1-39 y 40-66, como lo demostrará aun una lectura superficial del bosquejo (pp. 361s.). Además, es extremadamente difícil, hasta imposible, reconstruir el proceso que vincula los dichos originales de los profetas y la forma escrita final. Si tomamos el libro tal como lo tenemos, debemos suponer que diversas profecías fueron recordadas, quizás anotadas y preservadas, a partir de *ca.* 740 y durante el exilio y el retorno, hasta llegar a la forma canónica del libro. Ningún erudito debería intentar esta reconstrucción sin un sobrecogedor sentido de humildad.

En consecuencia, aunque debe existir cierto grado de flexibilidad al considerar diversas sugerencias, no existe razón suficiente para rechazar la postura de que Isaías fue la persona responsable de la totalidad de la profecía que lleva su nombre. La presencia de interpolaciones y glosas posteriores no es sólo un hecho posible, sino demostrable. La teoría de la actividad de los discípulos de Isaías no es irracional; por el contrario, el texto la sugiere y hasta podría requerirla. Los evangelios son esencialmente las enseñanzas de Jesucristo, aunque él no escribió ni una línea de sus textos. El Evangelio de Marcos probablemente fue la prédica de Pedro o la instrucción catequista que acompañaba la prédica de Pedro, aunque la forma y la estructura literaria pertenecen a Marcos, sin lugar a dudas. La Torá es esencialmente mosaica, aunque no es claro cuánto de ella escribió Moisés. Entonces, aquí tenemos tres tipos diferentes de transmisión de las enseñanzas de líderes religiosos y, sin duda, podremos encontrar otros en las Escrituras. Cualquier proceso similar es viable cuando se dice que «Isaías fue responsable de toda la profecía».

Lo que rechazamos enfáticamente es una postura que sólo deja un Isaías de Jerusalén microscópico y un gigantesco personaje exílico anónimo. Tal postura plantea más problemas de los que resuelve.

La autoridad. Más significativa que la discusión sobre la autoría es la pregunta de la autoridad. ¿Qué dice la profecía de Isaías a la comunidad creyente? Sin duda, la división crítica de Isaías trajo la pérdida de gran parte del mensaje:

> En primer lugar, la erudición crítica dividió el libro de Isaías en una miríada de fragmentos, fuentes y redacciones, escritos por distintos autores en diversos momentos históricos. Se ha cuestionado seriamente el hablar del mensaje del libro como unidad y aun eruditos relativamente conservadores, como W. Eichrodt, se han visto obligados a aislar un número reducido de pasajes «genuinos» o «centrales» que sirvan de punto de partida para interpretar el resto del libro. Nuevamente, la exégesis crítica ahora descansa sobre la base muy hipotética y tentativa de las reconstrucciones históricas. Ya que no es posible determinar el trasfondo histórico exacto de extensas secciones de Isaías, las hipótesis aumentan a la par de los desacuerdos entre expertos. Finalmente, mientras más claridad histórica recibe el libro de Isaías y mientras más se lo arraiga en su contexto original, más dificultoso se ha tornado moverse desde el mundo antiguo a una apropiación religiosa contemporánea del mensaje.[35]

La pregunta que debe contestarse en primer lugar no es «¿qué valor tiene esta obra para la iglesia hoy?», sino «¿qué valor tuvo esta obra para la comunidad creyente, que hizo que se preservara, se reverenciara y se considerara Escritura sagrada?». Porque si no hubiera sido considerada sagrada, la profecía —o según la perspectiva crítica, los recortes y parches que se convirtieron en la profecía— habría desaparecido hace mucho tiempo. La solución propuesta por Childs, «el proceso canónico», aunque posee gran mérito, no es completamente satisfactoria. Desde su perspectiva, Protoisaías fue sometido a una «redacción teológica ... para asegurar que su mensaje se interpretase a la luz de Deuteroisaías».[36] Pero, ¿por qué Protoisaías fue preservado por ciento cincuenta años o más? Childs comenta: «A la luz del formato actual del libro de Isaías, debemos preguntarnos seriamente si el material de Deuteroisaías de hecho circuló alguna vez en Israel de manera independiente a alguna forma más temprana de Protoisaías».[37] Su respuesta, que posterga la producción del Isaías canónico por dos o más siglos, no se dirige al interrogante anterior acerca de Protoisaías. El elemento de esperanza de redención futura debe haber prendido en los discípulos de Isaías, y debe haber sido de tal magnitud la combustión que la destrucción del templo, el exilio de la nación y las desilusiones del retorno, combinados entre sí, no pudieron apagar el fuego. Deuteroisaías —y Tritoisaías, y cuantos más «Isaías» identifiquen los eruditos críticos— nunca circularon sin Protoisaías. El libro hipotético no contiene encabezamiento, ni fórmula de fecha, ni la introducción característica de toda obra profética, que en este caso sería «La visión de (Segundo Isaías) que tuvo en los días de Zorobabel». Partiendo de lo que se ha podido averiguar, sólo existió una profecía de Isaías, más allá de cómo los eruditos finalmente logren ir de Isaías de Jerusalén al libro canónico que lleva su nombre.

La autoridad del libro, entonces, es el mensaje del libro entero. Combina juicio

35. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 324.
36. *Ibíd.*, p. 333.
37. *Ibíd.*, p. 329.

y liberación, desesperanza y esperanza. La obra histórica de Childs confirma esta verdad indiscutible. Por lo tanto, estudiar la profecía de Isaías, a la luz del análisis anterior, no significa afirmar que Isaías diagramó su obra en un bosquejo y luego la escribió. Es muy probable que haya escrito poco (si algo) de la obra, con excepción de las porciones de los capítulos 36-39 que también se encuentran en 2 Reyes 18-20. Más bien, el proceso se atribuye a la acción del Espíritu de Dios, como autor último, sobre el profeta Isaías y sus «discípulos», quienesquiera hayan sido y cuando quiera y como quiera hayan puesto la obra en su forma canónica. Ya que el pueblo de Dios necesitaba más este mensaje temprano que tarde, nos inclinamos por una fecha temprana para la obra.

Esto lleva al principio hermenéutico que es una guía al derivar el mensaje de Isaías que será autoritativo hoy. Como siempre debe buscarse la situación a la que «el profeta» se dirigió. Pero, en este caso, el *Sitz im Leben* (contexto vital) se extiende desde el Israel preexílico, que enfrenta el terrible juicio del Señor a quien habían rechazado, hasta el tiempo de los exiliados, quienes necesitaban saber que su lucha había terminado y que recibirían consuelo. Esta es una de las razones de la grandeza de la profecía de Isaías: se sitúa entre dos mundos; habla a pecadores que enfrentan a un Dios enojado (1.21-26) y también al remanente que habrá de recibir la salvación de ese mismo Dios (40.1s.) ahora revelado como Padre y Redentor (63.16). Por esta razón, la profecía de Isaías habla con autoridad a toda mujer y a todo hombre de cualquier era. Al igual que Israel, todos necesitan salvación. El libro de Isaías proclama que la salvación es provista por Dios, quien mantiene control completo de este mundo y puede revelar a sus profetas lo que habrá de ocurrir en el futuro.

29

ISAIAS: SU MENSAJE

LA VISION PROFETICA

Es discutible si el llamado divino (Is. 6.8-10) marcó el inicio del ministerio profético o si fue algo posterior. Ya que no se encuentra al principio del libro, algunas personas argumentarían que fue algo posterior; otras ven en el relato una inserción posterior de un editor (pero, ¿porque no lo colocó al principio?). Sea como fuere, los capítulos 1-5 parecen un breve vistazo del mensaje completo del libro y, por lo tanto, son útiles como introducción al libro. Se incluye la acusación del pueblo por su pecado estúpido y testarudo (1.1-26) y la promesa de redención para los que se arrepientan (vv. 27-31); una visión de la gloria de los últimos días (2.1-4) y del juicio sobre los orgullosos, los arrogantes y los idólatras (vv. 6-19); una nueva alternancia, esta vez en orden inverso, de juicio (3.1-4.1) y gloria venidera (4.2-6); y el hermoso «canto de la viña» (cap. 5). Por lo menos se mencionan dos visiones (1.1; 2.1), y posiblemente varios mensajes inconexos se han combinado para conformar esta introducción.

La visión. La visión de Yahvéh mismo (cap. 6) está fechada «en el año que murió el rey Uzías» (740 a.C.). Algunos comentaristas sugieren que aquí se da una relación de causa y efecto: antes del evento, Isaías sólo vio las glorias y el esplendor de la corte real; pero cuando murió Uzías, Dios pudo llegar a Isaías con una visión de la corte celestial. La visión contiene una revelación del tres veces santo (es decir, el que es incomparablemente santo) (vv. 1-3), sentado en un trono «alto y sublime», cuyas faldas llenaban el templo. Los serafines[1] sirven para guardar el trono, adorar al Señor y ministrar a Isaías en su necesidad pecaminosa (v. 7). Isaías también tiene una visión de sí mismo: un pecador que mora en medio de pecadores (v. 6), necesitado de misericordia porque sus ojos habían visto al Rey y Señor de los ejércitos (v. 5). En este momento, Isaías recibe la revelación del ministerio que se le había asignado (vv. 8-13).

La misión. La misión de Isaías es compleja. A primera vista, parece un mensaje del rechazo de Israel. Yahvéh parece decirle a Isaías que debe hacer lo imposible

1. Ver R.K. Harrison, «Seraphim», *IBD*, p. 1417.

Wadi o cauce seco en Elah, el cual con mucha lluvia podía transformarse en un «río en el desierto» (Is. 43.19s.; cf. 30.25; 32.2). (W.S. LaSor)

para que la gente vea, escuche y se arrepienta (6.10).[2] Algunos comentaristas han sugerido como paralelo la confrontación entre el faraón y Moisés: el faraón primero endurece su propio corazón y luego Dios sella el proceso (ver Ex. 7.3,14). Sin embargo, encontramos en las palabras «así será el tronco, la simiente santa» (Is. 6.13) una característica redentora. Este concepto de la esperanza futura que nace del tronco se repite (ver 11.1) y se incorpora al lenguaje de la promesa mesiánica en varios profetas. Varios eruditos consideran que esta porción del capítulo 6 no pertenece a Isaías, principalmente por haber descartado todo elemento de esperanza o redención en los profetas del siglo VIII; pero, como hemos visto (ver p. 368), esto significaría alterar bastante los textos del siglo VIII o anteriores. Además, elimina el único elemento de valor redentor que, de ser cierto, hubiera dejado a Israel sin esperanza.[3]

2. Esta porción de la visión se cita cinco veces en el Nuevo Testamento: Mt. 13.14s.; Mr. 4.12; Lc. 8.10; Jn. 12.39-41; Hch. 28.26s.

3. Puede verse alguna idea de la extensión de la enmienda requerida en que las siguientes partes de los caps. 1-12 —todas presentan alguna forma de esperanza redentora— deberían

LA DOCTRINA DE DIOS

En cierto sentido, Isaías es el teólogo del Antiguo Testamento. En este libro aparecen no sólo los elementos para una doctrina de Dios bien definida, sino también —particularmente en la última parte— expresiones de fe que son en esencia formulaciones de doctrina (ver 11.1-5; 48.12s.; 63.15-17). Precisamente sobre la base de esto (como se ve en el cap. 28) se argumenta a favor de una fecha tardía para tales pasajes. La teología del libro supuestamente es demasiado desarrollada para el siglo VIII. Pero las grandes declaraciones teológicas vienen, desde un punto de vista humano, de grandes mentes individuales, capaces de comprender mucha información y comprimirla de tal manera que sea útil para la comunidad creyente. Desde otra óptica, los elementos de teología vienen de la apreciación y asimilación de las obras de Dios.[4] La historia de Israel fue el resultado de muchas obras de Dios y la formulación del significado teológico de esas obras fue el trabajo de Moisés y de los profetas. De hecho, como lo evidencian los libros proféticos en su forma actual, todos los elementos para la teología de Isaías están presentes al llegar al siglo VIII.

El Santo de Israel. Es apropiado que Isaías, quien tuvo en el templo una revelación del tres veces santo Yahvéh, remarque la santidad de Dios. Su expresión característica, «el Santo de Israel», se encuentra veinticinco veces en el libro (doce veces en los caps. 1-39, once en los caps. 40-55 y dos en los caps. 56-66).[5] En el resto del Antiguo Testamento, sólo aparece seis veces, una en una cita que se le atribuye a Isaías (2 R. 19.22), dos en los últimos capítulos de Jeremías (50.29; 51.5) y tres en los Salmos (71.22; 78.41; 89.18 [TM 19]). En ningún caso puede probarse que la expresión se usó antes del tiempo de Isaías o mucho después del tiempo de Jeremías.

El concepto de santidad. La raíz *qdš* transmite la idea de ser «separado», «apartado». N.H. Snaith afirma que significa «apartado para» en vez de «apartado de» y se refiere al mundo suprahumano.[6] De esta manera, cuando Moisés recibió su

cortarse: 1.16-20, 27-31; 2.2-5; 4.2-6; 6.13b, c; 8.16-18; 9.1-7 (TM 8.23-9.6); 10.12-12.6. No es necesario decir que la evidente estructura artística de la obra, tal como ésta se encuentra, se destruye por completo. Además, ni una sola línea de estos cortes necesita suprimirse sobre cualquier otra base crítica que no sea la perspectiva de que los profetas del siglo VIII fueron profetas de condenación, sin ofrecer una esperanza de redención. Felizmente, muchos eruditos ahora rechazan esta posición.

4. La visión del templo que tuvo Isaías, como ahora la apreciamos, refleja el entendimiento posterior de su significado de parte de la comunidad.

5. La expresión aparece en los siguiente pasajes: 1.4; 5.19, 24; 10.20; 12.6; 17.7; 29.19; 30.11s., 15; 31.1; 37.23; 41.14, 16, 20; 43.3, 14; 45.11; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5; 55.5; 60.9, 14. Nótese «el Santo de Jacob» (29.23); «El Dios Santo» (5.16); «Santo vuestro» (43.15); «su Santo» (10.17; 49.7); «cuyo nombre es el Santo» (57.15). En 40.25, «el Santo» (heb. *qāḏôš*) se encuentra solo; también Hab. 3.3; Job 6.10; se utiliza la forma plural en alusión a Dios en Os. 11.12 (TM 12.1); Pr. 9.10; 30.3.

6. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Londres, 1944, pp. 30s.

llamado en Sinaí junto a la zarza ardiente, le fue dicho «el lugar en que tú estás, tierra santa es» (Ex. 3.5), tierra apartada para Yahvéh.

Aunque el uso temprano de la palabra «santo» no sugiere ninguna cualidad moral o ética, seguramente al llegar el período mosaico tendría una conotación moral o ética. En Sinaí, Yahvéh dijo a Moisés: «vosotros [Israel] me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex. 19.6); esta relación requería fidelidad a Yahvéh, su Dios, y obediencia a su código moral, como lo especificaba el pacto. Para Israel, entonces, la santidad significaba una separación para Yahvéh, caracterizada por la manera en que la congregación creía y actuaba.

Sin embargo, Isaías es el que realmente señaló la naturaleza moral de la santidad, al usar el vocablo «impuro» (Heb. *ṭāmē'*), en vez de «profano», para caracterizar la pecaminosidad, acentuando su sentido moral y ético más que su significado ritual. En el desierto y en los períodos posteriores a Moisés, la santidad estaba ligada al culto de Yahvéh,[7] uno de cuyos propósitos era inculcar la Torá. Los detalles complicados del sistema de sacrificios se diseñaron para dejar sentado ante los israelitas que la desobediencia a la ley revelada los separaba de Yahvéh y requería expiación o reconciliación. Pero el culto se había vuelto una forma vacía. El término «impuro» llegó a usarse más para referirse a la impureza ritual o ceremonial, que al comportamiento inmoral o a la desobediencia de los preceptos de la Torá.[8] Los profetas buscaban restablecer la relación entre adoración y obediencia.[9] En la visión del templo, Isaías se dio cuenta de que la separación (o santidad) de Yahvéh no se debía a una deficiencia cúltica del profeta, sino al contraste que presentaban la perfección moral de Yahvéh y la impureza del mismo Isaías (6.5). Yahvéh confirmó lo acertado de la percepción de Isaías al enviar un serafín para limpiar sus labios con un carbón encendido del altar, diciendo: «es quitada tu culpa, y limpio tu pecado» (v. 7). Esto no debe entenderse como un elemento anticúltico ya que el episodio entero transcurre en el templo, el centro del culto.

El pecado de este pueblo supuestamente santo, al que era enviado Isaías, no era la presentación de un culto insuficiente, sino la negativa a escuchar la palabra de Yahvéh (6.9s.), como lo indica el mensaje inicial dado a Israel (1.2-6, 10-17). Los elementos de la adoración sin la obediencia no tenían sentido (vv. 11-15). Lo que Yahvéh quería de su pueblo era un comportamiento apropiado (vv. 16s.). La ciudad que alguna vez había sido fiel había perdido la naturaleza moral de la santidad y se había convertido en ramera (*zônâ*, 1.21; Isaías evita el uso de *qādēš* o *q^edēšâ*), condición evidenciada por la pérdida de justicia y rectitud (vv. 22s.).[10]

J. Muilenburg[11] señala que Deuteroisaías afirma la relación entre el Santo y su actividad redentora (41.14; 43.3, 14; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5). Aun con el punto de

7. Ver H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 37-70.

8. Ver BDB, pp. 379s., sobre un detallado estudio de la palabra *ṭamē'*.

9. Debido a un grave malentendido de este esfuerzo, algunos eruditos han insistido en que los profetas estaban contra el culto y el sacerdocio. R.E. Clements proporcionó un necesarísimo correctivo con su obra *Prophecy and Covenant*, esp. caps. 4 y 5.

10. Puede encontrarse material adicional en Snaith, *Distictive Ideas*, pp. 21-50; J. Muilenburg, «Holiness», *IDB* 2, pp. 616-625; W. Eichrodt, *Teología* 1, pp. 252-262.

11. *IDB* 2, p. 621.

vista sobre autoría presentado en este estudio, la observación sigue siendo válida. Porque si el castigo de la nación se debió a la impureza, que es una violación de la santidad de Yahvéh, entonces la restauración de la nación exige algún tipo de purificación relacionada con la salvación y la redención. Presentar una acusación contra la impureza sin el remedio de la salvación divina no sería de mucha ayuda, y hablar de salvación o redención sin aclarar la razón de estas actividades divinas rayaría en lo absurdo, tal como lo hace mucha de la predicación actual. La propia experiencia de Isaías —la conciencia de su propio pecado y la recepción de la misericordiosa salvación de Dios— se convirtió en el fundamento de su mensaje a Israel:

> Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana. (1.18)

Yahvéh como Salvador. El nombre de Isaías (heb. *y^eša'yāhû*) significa «Yahvéh salvará» o posiblemente «Yahvéh es salvación», lo que podría explicar, al menos en parte, el gran interés del profeta por la salvación.[12] En los capítulos 1-39, Yahvéh es el «Dios de tu salvación» (17.10), con referencia especial a la liberación de Asiria (ver 11.11-16; 12.1). La salvación es personal («salvación mía», 12.2; «Jehová me salvará», 38.20), pero también se refiere a la ciudad (37.35) y a la gente que clama al Señor (19.20). Se hace mención de la salvación en conexión con la estabilidad de los tiempos, y se asocian «sabiduría», «ciencia» y «temor de Jehová» (33.6). Es liberación en tiempo de tribulación (v. 2), pero también se refiere a «aquel día» que el pueblo de Dios espera (25.9), que en su contexto parece tratarse de un tiempo futuro de bendición.

En los capítulos 40-55, la salvación es también liberación de enemigos y opresores (45.17; 49.25). La idea de rescate está ligada a la salvación, porque Yahvéh

12. El sustantivo *y^ešû'â*, «salvación», aparece unas setenta y siete veces en el Antiguo Testamento: dieciocho veces en Isaías (siete en caps. 1-39, seis en caps. 40-55 y cinco en caps. 56-66), a menudo en los Salmos y sólo dos veces en otros profetas. El sustantivo *yēša'*, «salvación», aparece treinta y seis veces: cinco veces en Isaías (una en caps. 1-39, dos en caps. 40-55 y dos en caps. 56-66), veinte en los Salmos y sólo cuatro veces en otros profetas. El sustantivo *t^ešû'â*, «liberación», «salvación», aparece treinta y cuatro veces: dos en Isaías (45.17; 46.13), trece en los Salmos, una en Jeremías y nunca en los demás profetas. El verbo *yāša'*, «salvar» (en hifil y nifal), aparece doscientas seis veces: veintisiete en Isaías (ocho en caps. 1-39, doce en caps. 40-55 y siete en caps. 56-66), cincuenta y seis en los Salmos, once en Jeremías y once en los demás profetas. El participio hifil aparece treinta y tres veces, a menudo traducido «salvador». Esta forma se encuentra nueve veces en Isaías (una en caps. 1-39, seis en caps. 40-55 y dos en caps. 56-66); con el significado «salvador» aparece solamente tres veces en los demás profetas. Al tomar en conjunto todas las formas de la raíz *yš'*, de unas trescientas cuarenta y dos apariciones en el Antiguo Testamento, ciento veintidós se encuentran en los Salmos y cerca de cincuenta en Isaías (quince en caps. 1-39, quince en caps. 56-66 y veinte en caps. 40-55). El cálculo de las palabras fue hecho con una concordancia de palabras hebreas; los números apenas varían en otras fuentes. La cantidad referida al participio hifil incluye las formas que aparecen bajo el verbo, lo que implica su duplicación; no obstante, se cuentan una sola vez bajo los totales.

entregó a Egipto, a Etiopía y a Seba a cambio de la salvación de Israel (43.3). Yahvéh es el único salvador (vv. 11s.). Los ídolos fueron incapaces de salvar (46.7), como así también los magos y los astrólogos (47.13). En Deuteroisaías, el concepto de justicia se vincula con la salvación (45.8, 21). Además, la salvación se extenderá hasta lo último de la tierra (v. 22; 49.6) y, como resultado del reinado de Yahvéh, será para siempre (51.5s.).

En los capítulos 56-66, la salvación depende de hacer justicia y comportarse con rectitud (56.1) y es paralela a la «liberación». El paralelo de la rectitud se encuentra también en 59.17 y 61.10, y el de la justicia en 59.11. La rectitud, la salvación, la venganza y la furia, todas se combinan para formar la vestimenta del Señor cuando venga a juzgar (v. 17), y la salvación es paralela a la recompensa (62.11). La salvación es un triunfo sobre el enemigo y, por lo tanto, victoria (59.16; 60.16; a veces utilizado para traducir formas de *yš'*, ya que un resultado de la salvación es la victoria). Ese ser misterioso que viene de Edom con vestidos rojos se convierte en el salvador mediante su aflicción y la del pueblo, y lo redime en amor y clemencia (63.1s., 8s.).

Ya que la idea de salvación isaiana se conecta con los conceptos de redención, liberación, rectitud y justicia es necesario encarar también estas ideas para lograr un cuadro completo de lo que el profeta quería comunicar con las palabras «salvar», «salvador»[13] y «salvación».

Yahvéh como Redentor. El verbo *gā'al*, «redimir», y su participio *gô'ēl*, «redentor», también son prominentes en Isaías. La raíz hebrea en sus distintas formas aparece ciento veintidós veces en el Antiguo Testamento, de las cuales aproximadamente veintiséis están en Isaías (una en los caps. 1-39, dieciocho en los caps. 40-55, y siete en los caps. 56-66). Además aparece con frecuencia en Levítico (veintiuna veces en los caps. 25 y 27), Rut (diecinueve veces en los caps. 3-4) y Números (seis veces). Se utilizan otras dos palabras para comunicar el concepto de «redención», principalmente *pāḏâ*, «rescate», y formas de *kippēr*, «cobertura», «expiación», «propiciación», pero su uso en Isaías es insignificante.

La idea básica de *g'l* es recobrar propiedad (incluyendo personas) que no están en posesión del propietario original. En Levítico 25.47-49, el «pariente cercano» (*gô'ēl*) podía redimir a la persona que había tenido que venderse a la esclavitud. En el libro de Rut, el «pariente cercano» tenía el privilegio y la responsabilidad de casarse con Rut y establecer una descendencia para el difunto, con el fin de proteger la heredad del muerto.[14] La figura de *gô'ēl* o pariente-redentor se presenta en Isaías sin una aplicación detallada de los distintos matices de significado que puede tener, pero la idea básica se mantiene: «De balde fuisteis vendidos; por tanto, sin dinero

13. Acerca del nombre «Salvador», Snaith dice: «esta apelación de ninguna manera se limita al Segundo Isaías, pues es el tema de muchos Salmos y de la mayoría de los profetas. El nombre «Salvador» es, no obstante, tan frecuente en Isaías como para ser una característica marcada de su vocabulario»; *Distinctive Ideas*, p. 86. El cálculo de palabras simplemente no apoya esta declaración. La «salvación» puede ser «el tema» de la mayoría de los profetas, pero el término es distintivo de Isaías.

14. Ver W.S. LaSor, *Daily Life in Bible Times*, Cincinnati, 1966, pp. 45-47.

seréis rescatados» (52.3). En un extenso pasaje sobre la redención de Israel (cap. 43, esp. vv. 1, 14), Yahvéh dice: «a Egipto he dado por tu rescate, a Etiopía y a Seba por ti» (v. 3).

Los capítulos 1-39 no contribuyen al estudio de la palabra; esto no debiera sorprender, ya que sin cautividad no hay necesidad de redención. Sin embargo, la peculiar palabra *g^e'ûlîm* «[los] redimidos», aparece en 35.9; 51.10; 62.12; 63.4 (es decir, en los tres Isaías) y fuera de esto sólo en el Salmo 107.2.

Los capítulos 40-55 permiten el estudio más productivo de la raíz. «El Santo de Israel es tu Redentor», dice Yahvéh (41.14; cf. 43.14; 47.4; 48.17; 54.5). Es claro que Isaías usa la palabra principalmente para referirse a ser redimidos de la cautividad (43.14, cf. 47.4 y su contexto; 52.3-9). Sin embargo, los contextos también indican que esta actividad redentora no es un fin en sí misma, sino parte de un proceso que se mueve hacia algo mejor. Este Redentor hará que su pueblo sea victorioso y ellos se regocijarán en Yahvéh (41.14-16). Su redención revela como verdad que Yahveh es el primero y el último; aparte de él no hay dios (44.6s.; cf. vv. 24-28). Está ligada a sus actos jurídicos (47.3ss.), pero a la vez instruye a su pueblo (48.17) y es revelación a los reyes de la tierra (49.7). La actividad redentora de Yahvéh desemboca en su glorificación (44.23).

Los capítulos 56-66 agregan el toque final:

> En toda angustia de ellos él fue angustiado,[15]
> y el ángel de su faz los salvó;
> en su amor y en su clemencia los redimió,
> y los trajo, y los levantó todos los días de la antigüedad. (63.9)

Por lo tanto, ellos y todos los redimidos dicen a una voz:

> ...tú, oh Jehová, eres nuestro padre;
> nuestro Redentor perpetuo es tu nombre. (v. 16)

A esto agreguemos las palabras de Isaías 35:

> No habrá allí león,
> ni fiera subirá por él, ni allí se hallará,
> para que caminen los redimidos.
> Y los redimidos de Jehová volverán,
> y vendrán a Sion con alegría;
> y gozo perpetuo será sobre sus cabezas;
> y tendrán gozo y alegría,
> y huirán la tristeza y el gemido. (35.9s)[16]

Yahvéh como padre. El concepto de Dios como «padre» parece haberse evitado durante el período en el cual Israel estaba en contacto con las religiones naturalistas,

15. Siguiendo al queré; el kethib dice «él no fue angustiado». Algunos mss concuerdan con el queré; la LXX y la Siríaca siguen al kethib.

16. Ver además R.C. Dentan, «Redeem, Redeemer, Redemption», *IDB* 4, pp. 21s.

como por ejemplo, el culto a Baal. Es cierto que Israel es llamado «hijo» de Dios (Os. 11.1), pero a Dios no se lo llama «padre» hasta que pase el peligro de contaminar la palabra con algún tipo de connotación sexual. Yahvéh es el Creador y llama a sus criaturas «hijos» (Is. 45.11). Pero sólo encontramos este tipo de declaración hacia el fin de Isaías: «Pero tú eres nuestro padre ... tú, oh Jehová, eres nuestro padre; nuestro Redentor perpetuo es tu nombre» (63.16); «Ahora pues, Jehová, tú eres nuestro padre» (64.8 [TM 7]).[17]

Yahvéh como gobernante único y supremo. Una de las contribuciones teológicas más importantes de Isaías es su monoteísmo absoluto. La gloria de Yahvéh llena toda la tierra (6.3) y, por lo tanto, los dioses nada son (2.8, 18, 20s.): «porque no eran dioses, sino obra de manos de hombre, madera y piedra» (37.19).

Algunos eruditos insisten en que este concepto es demasiado avanzado para el siglo VIII (sin embargo, ver Am. 1-2, 9) y que, por lo tanto, debe ser excluido de los pasajes auténticos de Isaías. Pero alguien debió dar origen a la idea que tan claramente expone Isaías. Según un punto de vista, los israelitas finalmente se dieron cuenta de que los dioses hechos a mano no son dioses, cuando las fuerzas persas estaban a punto de tomar Babilonia y los babilónicos corrían de aquí para allá tratando de salvar a sus dioses (ver Sal. 115.3-8; 135.15-18). Sin duda, las experiencias del exilio causaron profundas impresiones teológicas en los judíos, pero ¿llegaron al punto de convertirlos en monoteístas? Muchos otros pueblos vivieron exiliados, aun durante el mismo período que los israelitas; sin embargo, sólo los adoradores de Yahvéh se tornaron monoteístas. ¿No fue porque algunos de los profetas de Yahvéh habían sembrado la semilla que germinaría en el exilio? El método del Señor consistía en decirle siempre a su pueblo por medio de los profetas qué iba a hacer y por qué, en llevar a cabo esa obra y, luego, en explicar qué había hecho y por qué. No es solamente el «Dios que actúa»; revela a sus siervos, los profetas, las razones de su accionar.

Cuando se desarrollaron las grandes superpotencias, comenzando con el período asirio —y primero Israel y luego Judá fueron tragadas por estas naciones paganas— el pueblo de Yahvéh tuvo que enfrentarse con una pregunta aterradora: ¿sería Yahvéh más débil que los dioses de Asiria y Babilonia? Era costumbre de las naciones llevarse los dioses de los templos de los pueblos conquistados, lo que simbolizaba la supuesta fuerza superior de sus propios dioses. Pero Isaías observó la situación y proclamó que Asiria era sólo una vara en las manos de Yahvéh (10.5) para castigar a Israel, y que pronto castigaría a Asiria por su arrogancia y orgullo (vv. 12s.). A pesar de que una profunda oscuridad cubriría la tierra, debido al «celo» de Yahvéh aparecería la luz para disipar esa oscuridad (cf. 8.21-9.2, 7 [TM 9.1, 6]).[18]

Sin embargo, en la segunda parte de Isaías, se encuentra la presentación más

17. Ver J. Daane, «Father», *ISBE* 2, 1986, pp. 284-286.

18. Acerca del significado de *qîn'â*, «celos», «desconfianza», ver BDB, p. 888; G.A. Smith, *The Book of Isaiah*, *The Expositor's Bible* 3, ed. rev., 1927, reimpr Grand Rapids, 1956, p. 649; A. Stumpff, «"*zēlos*», *TDNT* 2, pp. 878-880.

sólida de la universalidad y el poder de Dios. Dejando de lado la invención crítica de los «cánticos del Siervo» como irrupción en el texto, si leemos los capítulos 40-49 de principio a fin, no podemos sino sentir la convicción de la presentación. Yahvéh no es solamente el protector y sustentador de su pueblo Israel, sino que además controla a todas las naciones (40.11, 13-17). El que da fuerzas al que desmaya es el Creador de los confines de la tierra (vv. 28s.). Yahvéh despertó a un líder de oriente (41.2) y a uno del norte (v. 25), y lo «anunció desde el principio, para que sepamos» (v. 26; cf. 44.6-8). Yahvéh, quien creó los cielos y la tierra (42.5), llamó a su Siervo Israel en justicia, con la intención de que fuese luz a las naciones (v. 6; cf. 41.8), pero su Siervo era ciego y mudo (42.19). Aun en la humillación que ha de venir (43.2), Yahvéh estará con su pueblo como Redentor y lo librará (vv. 6s.). Romperá las barras de Babilonia (v. 14), hará un camino y ríos en el el desierto (v. 19) y borrará las transgresiones de su pueblo escogido (v. 25; cf. 44.1). Yahvéh es el primero y el último; aparte de él, no hay otro dios.

Yahvéh forma la luz y crea la oscuridad; hace la paz y crea la adversidad (45.7). El que formó a Israel (44.21), el Creador de la tierra y el que extendió los cielos (v. 24) formó también a Ciro, su «pastor» (v. 28), quien edificaría su ciudad y soltaría a sus cautivos (45.13). Bel y Nebo, que deben ser cargados sobre animales de carga, y no pueden compartir la carga, deberán ir a la cautividad, pero Yahvéh, que ha cargado con Israel y lo seguirá haciendo, es el único Dios (46.1-9). El declara el fin desde el principio, porque se encarga de que suceda. Lo que se propone, lo hará (46.10s.). Babilonia será avergonzada (cap. 47), pero Yahvéh diferirá su enojo contra la casa de Jacob por amor de su nombre (48.1-11).

La misma doctrina de Dios se encuentra en los capítulos 56-66 con una promesa añadida: «Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento» (65.17). «Porque como los cielos nuevos y la nueva tierra que yo hago permanecerán delante de mí ... así permanecerá vuestra descendencia y vuestro nombre» (66.22).

El Espíritu de Yahvéh. Isaías tiene más que decir sobre el Espíritu que cualquier otro escritor del Antiguo Testamento. A pesar de las dificultades inherentes a la determinación de una doctrina del Espíritu,[19] es evidente en Isaías una enseñanza fuerte y clara. El pasaje clave es 11.2, en un contexto donde se promete la aparición de «una vara del tronco de Isaí» (v. 1). Ciertos críticos consideran que este pasaje es un agregado posterior, pero otros no encuentran razones convincentes para negarle este pasaje al Protoisaías. El «Espíritu de Jehová» reposará sobre esta «vara» y se lo describe como «el espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo

19. La dificultad básica radica en la palabra hebrea *rûaḥ*, la cual puede significar «viento» o «espíritu». Además se encuentra el problema de interpretación, porque un pasaje puede referirse al «Espíritu» (de Yahvéh) o al «espíritu» (del ser humano). También «espíritu» puede ser una cualidad o un atributo, aun cuando es usado en alusión a Dios. Por ejemplo, en 28.6, el «espíritu de juicio» ¿es un atributo humano o un don del Espíritu divino (ver 30.1)? En 37.7, ¿Yahvé esta poniendo un espíritu malo o perverso en el rey de Asiria o es el Espíritu de Yahvé el que da el falso rumor al rey?

y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová».[20] E.J. Kissane señala que la descripción «incluye dones intelectuales, prácticos y espirituales».[21] Los cristianos que encuentren cumplimiento de la promesa mesiánica en Jesús podrían vincular este pasaje con el momento del bautismo (Mt. 3.16 y par). En tanto la «iglesia es una extensión de la encarnación» («el cuerpo de Cristo»),la descripción que Isaías 11.2 hace del Espíritu es comparable a los «dones» o el «fruto» del Espíritu en el Nuevo Testamento (ver 1 Co. 12.4-11; Gá. 5.22s.).

En el día de la desolación, el pueblo de Yahvéh esperará «hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu de lo alto» (32.15), quien traerá juicio y justicia; el resultado será la paz, el reposo y la seguridad para siempre (vv. 16-18). En 34.16, el Espíritu aparece en forma paralela a «la boca» del Señor, pero ya que los versos se encuentran en forma de acción-resultado («paralelismo sintético»), no resulta claro si los dos deberían ser igualados. Una posible interpretación sería que Yahvéh ordenó y su Espíritu llevó a cabo la acción.

En 40.7 («la hierba se seca, marchítase la flor, porque el *rûaḥ yhwh* sopló en ella»), ¿el profeta habla de Espíritu o viento? La mención de «la palabra del Dios nuestro» (v. 8) favorece la primera opción («Espíritu»). El v. 13 parece tener la intención de indicar el Espíritu divino, pero sería ir más allá de lo que enseña el pasaje insistir en que esta es la «tercera persona» de un ser trino. En 42.1, Yahvéh dice que ha puesto sobre su Siervo su *rûaḥ* para que traiga «justicia a las naciones»; la interpretación de este pasaje se complica cuando se hace de él una promesa mesiánica.[22] En 44.3 son paralelos «mi Espíritu [¿espíritu?] derramaré sobre tu generación» y «y mi bendición sobre tus renuevos». En 48.16, la frase «y ahora me envió Jehová el Señor, y su Espíritu» es problemática, ya que no se sabe bien quién es el orador; si es una declaración que presenta lo que vendrá, puede inferirse que el Espíritu inspiró al profeta para que proclamase ese mensaje.

En 59.13, ¿el profeta está hablando del «viento» (así la VP) o de «espíritu» (RV: «Espíritu»). A juzgar por el v. 21 (lo que es cuestionable, ya que el pasaje parece terminar después del v. 19), el Espíritu nuevamente se vincula con las «palabras que puse en tu boca». Por otro lado, el profeta claramente está hablando del Espíritu de Yahvéh en 61.1 (lit., «el Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí, porque me ungió Jehová; para proclamar buenas noticias a los pobres me ha enviado, para vendar a los quebrantados de corazón...»). Jesús usó este pasaje en la sinagoga de Nazaret, y dijo que en ese día se había «cumplido ... delante de vosotros» (Lc. 4.18-21).[23] El

20. A veces, algunos comentaristas conectan este versículo con los siete espíritus mencionados en Ap. 1.4. Aun una exégesis informal de Is. 11.2 deja en claro que se alude a un solo Espíritu; las demás frases son atributos de este Espíritu.

21. *The Book of Isaiah* 1, ed. rev., Dublín, 1960, p. 135.

22. Mientras esta interpretación puede ser un *sensus plenior* («sentido pleno»), difícilmente pueda derivarse del pasaje en su contexto. Ver LaSor, «Interpretation of Prophecy», *BDPT*, pp. 128-135; «The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation», *Scripture, Tradition, and Interpretation*, Festschrift E.F. Harrison, W.W. Gasque y LaSor, eds., Grand Rapids, 1978, pp. 260-277.

23. Es importante reconocer que Is. 61.1 tiene valor en sí mismo, aparte de cualquier reclamo del Nuevo Testamento sobre que éste ha sido cumplido. El pasaje, más allá de

término «Santo Espíritu» se usa dos veces en Isaías 63.10s., y el «Espíritu de Jehová», en v. 14.

Obviamente, Isaías no contiene una doctrina acabada del Espíritu Santo comparable a la del Nuevo Testamento, pero no deberíamos esperar otra cosa. Las Escrituras fueron reveladas «en múltiples ocasiones y de muchas maneras» (NBE *polymerōs kai polytrōpos*, He. 1.1) y la revelación no fue completa hasta su cumplimiento en el Hijo. Sin embargo, Isaías representa un avance marcado en la revelación concerniente al Espíritu, si consideramos lo que se conocía previamente, aun si se acepta una fecha para Joel anterior a Isaías.

LA RELACION ENTRE LAS PERSONAS Y DIOS

Entrar a considerar todo el espectro de antropología teológica en Isaías sería un trabajo extenso y duplicaría lo que ya se ha tratado desde Génesis en adelante. Por el contrario, prestaremos atención a las contribuciones específicas de Isaías, particularmente a lo que aportan en este sentido los conceptos de justicia (o rectitud) y juicio.

Rectitud, justicia. Los términos heb. *ṣeḏeq* y *ṣᵉḏāqâ*, «rectitud», «justicia», «juicio» o «equidad», aparecen doscientas setenta y tres veces en el Antiguo Testamento, de las cuales cincuenta y ocho están en Isaías. Sólo aparece doce veces en la suma de las obras del resto de los profetas. La mayoría de las veces se encuentra en los Salmos.

Snaith considera que el significado original era el de «rectitud» y, por lo tanto, «aquello que es, o debiera ser, firmemente establecido, exitoso y duradero, en los asuntos humanos».[24] Quizás una definición más simple del significado básico diría que consiste en conformidad a las normas aceptadas.[25] La conformidad a una ley divinamente revelada es una definición bíblica y posterior. Esto puede ilustrarse con el relato sobre Judá y Tamar (Gn. 38). De acuerdo con la costumbre, Judá faltó a su responsabilidad al no proveer para la viuda de su difunto hijo; Tamar, quien había tomado medidas de provisión haciéndose pasar por ramera y engañando a Judá de tal manera que tuvo que cumplir con su responsabilidad, de hecho fue «más justa» (v. 26).[26]

Sin embargo, en los profetas, y particularmente en Isaías, la palabra «rectitud»

cualquiera de estas interpretaciones, tenía sentido para sus primeros oyentes o lectores, y para todos los que lo leyeron antes de su «cumplimiento». Esto no niega el cumplimiento de las Escrituras, pero insiste en poner las cosas en su correcto orden.

24. *Distinctive Ideas*, pp. 72s.

25. Ver E.R. Achtemeier, «Righteousness in the OT», *IDB* 4, p. 80.

26. «Toda relación impone ciertos deberes de conducta; pues bien, nuestro concepto *ṣdq* designa el cumplimiento de estos deberes que provienen de esa relación y sin los cuales no podría subsistir»; H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 7a. ed., Gotha, 1893, p. 233, citado en G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 1, p. 454; ver el estudio de von Rad, pp. 453-468.

significa conformidad al camino de Dios, especialmente como se lo presenta en su Torá. Generalmente, esto implica un comportamiento ético, pero, como señala Snaith,[27] no se trata de una mera ética. Según Eichrodt, «la *ṣᵉdāqā* o *ṣedeq* divinas son el medio ajustado a la alianza con que Dios protege el derecho».[28] Advierte contra cualquier concepto de justicia distributiva, tal como se ve en la ley romana, y señala que esto se confirma «en la actiividad del Príncipe de la paz de Isaías, que consolida su principado mediante el derecho y justicia (Is. 9.6), y que eliminará toda opresión y violencia, de forma que lo que dé cohesión a su pueblo será la armonía con la voluntad divina (Is. 11.3-5, 9)».[29] Esta rectitud no es el resultado del esfuerzo humano, sino que es un don de Dios, porque sólo una rectitud de este tipo «puede crear una conducta verdaderamente ajustada a la alianza».[30] Por consiguiente, a menudo aparecerán los términos «justicia» y «misericordia» en forma paralela en los Salmos. Como resultado de este énfasis en la misericordia de Dios, el término «rectitud» también se aplica a la benevolencia humana, ya que, si el pueblo actúa a la manera de Dios, será misericordioso. Este es el sentido con el cual la palabra neotestamentaria *dikaiosýnē* a veces significa «obras de justicia», «deberes religiosos».[31]

Isaías informa que, en Jerusalén, la justicia había sido reemplazada por los homicidas (1.21) y el derramamiento de sangre (5.7), pero cuando terminase la obra redentora de Dios sería llamada la Ciudad de justicia (1.26). Los cielos destilaron justicia y ésta se produjo en la tierra (45.8). La rectitud y la justicia a menudo se mencionan en un paralelismo poético (p. ej., 1.27; 16.5; 28.17). A veces se considera una cuestión jurídica (cf. 10.22) que se aprende de los juicios de Dios (26.9s.). La justicia es un atributo de la figura mesiánica que surgirá del tronco de Isaí, y ella gobierna sus obras (11.3-5). Un resultado de la justicia es la paz (32.17; cf. 48.18). El israelita redimido se regocija y se alegra en Yahvéh, porque éste lo vistió con un manto de justicia (61.10). La idea de las obras de justicia a menudo está implícita y a veces explícita (cf. 56.1; 64.5 [TM 4]).

La justicia en Isaías puede definirse como una cualidad de Yahvéh; las acciones que concuerdan con esa cualidad, particularmente las que se refieren a su pueblo; y los efectos de esas acciones no sólo sobre su pueblo, sino sobre la tierra entera (ver Sal. 71.15s., 24).[32]

La justicia. Heb. *mišpāṭ*, «juicio», aparece unas cuatrocientas veinte veces en el Antiguo Testamento y en las versiones castellanas se traduce de varias formas. Se

27. *Distinctive Ideas*, pp. 68-78.
28. *Teología* 1, p. 220.
29. *Ibíd.*, p. 224.
30. *Ibíd.*, p. 226. La expresión hebrea *ṣiḏqaṯ yhwh* se usa con referencia a los actos salvadores de Dios, a menudo en los Salmos; cf. BDB, p. 842, 6.a.
31. Ver Mt. 6.1s; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, trad. y rev. de W.F. Arndt y F.W. Danker, Chicago, 1979, p. 196; G. Schrenk, «*dikaiosýnē*», *TDNT* 2, pp. 192-210.
32. Ver material adicional en Snaith, *Distinctive Ideas*, pp. 51-78, 87-93; Eichrodt, *Teología* 1, pp. 223-226; Schrenk, *TDNT* 2, pp. 182-210; Achtemeier, *IDB* 4, pp. 80-85.

utiliza a lo largo del Antiguo Testamento, pero principalmente en los Salmos (sesenta y cinco veces), Isaías (cuarenta), Deuteronomio, Ezequiel (treinta y siete cada uno) y Jeremías (treinta y una). En dieciocho de los pasajes en los cuales aparece en Isaías es paralela a *ṣeḏeq* o *ṣᵉḏāqâ* rectitud», o se encuentra muy cerca de ella.

El significado de la raíz parece haber sugerido algo como «juzgar» y, por lo tanto, desarrolló sentidos como «juzgar, gobernar», «justicia, decisión», «el uso, la costumbre, la manera de vivir bajo juicios que han sido emitidos», «vindicación o condenación, el juicio emitido», «entrar en juicio» (43.26), y cosas por el estilo. Debido a este espectro de significados, la única manera práctica de estudiar su palabra es observar su uso en muchos contextos.

Snaith dice: «Ni esta palabra ni su compañera temprana *torá* (más tarde, 'la Ley') pueden separarse totalmente de Dios. Para nosotros, 'justicia' significa ya sea las demandas de alguna ley moral, o, más a menudo, la justicia del rey. Para el judío significó las demandas de la ley de Dios y la justicia de Dios.»[33] L. Morris dice: «El juicio, como lo llegaron a entender los hebreos, es ante todo una actividad de Dios. Yahvéh es 'un Dios de juicio' (Is. xxx.18), o aun 'el Dios de juicio' (Mal. ii.17). El juicio es la actividad propia de Dios, porque nadie 'le enseñó el camino del juicio' (Is. lx. 14).»[34] El juicio humano, considerado desde un punto de vista ideal, es juicio conforme al juicio de Dios. Siguiendo esta línea, Snaith comenta: «Pero ningún juez, ya sea sacerdote o profeta, podría dar otros juicios que los que se consideren la palabra misma del Señor. Por lo tanto, es necesario pensar que 'hacer mishpat' (Mi. vi.8) significa 'hacer la voluntad de Dios como se ha manifestado en la experiencia pasada'»;[35] o quizás sería preferible decir, como lo ha manifestado la revelación pasada.[36]

Isaías atribuye el desmoronamiento de Israel, por lo menos en parte, al colapso del juicio. «¿Cómo te has convertido en ramera, oh ciudad fiel? ¡Llena estuvo de *mišpāṭ*! En ella habitó la *ṣeḏeq*; pero ahora, los homicidas» (1.21; cf. 5.7). También considera que el juicio logra la redención, pero no queda claro si esto significa una acción de Yahvéh o del pueblo; 1.27b parece sugerir que es por la acción del pueblo: «Sion será rescatada con *mišpāṭ*, y los convertidos de ella con *ṣᵉḏāqâ*». El acto judicial de Yahvéh no está ausente, ya que el día de santidad vendrá «cuando el Señor lave las inmundicias de las hijas de Sion, y limpie la sangre de Jerusalén de en medio de ella, con espíritu de juicio y con espíritu de devastación» (4.4). Yahvéh presenta querella contra los ancianos y los príncipes de su pueblo (3.14). Yahvéh es un Dios de juicio (o justicia), exaltado en la justicia (5.16; 30.18). «Los que dictan leyes injustas» rehúsan la justicia a los pobres (10.2). Pero el niño que habrá de nacer sostendrá su reino con juicio y justicia (9.7 [TM 6]; cf. 16.5). El Señor Yahvéh dice que pondrá en Sion una piedra por fundamento y ajustará «el juicio a cordel, y a nivel la justicia» (28.17). El Siervo de Yahvéh recibe el espíritu del Señor para traer

33. *Distinctive Ideas*, p. 74.
34. *The Biblical Doctrine of Judgment*, Grand Rapids, 1960, pp. 7s.
35. *Distinctive Ideas*, p. 76.
36. Mientras que al Antiguo Testamento le preocupan los derechos de todas las personas, éste expresa particular interés por los que no pueden obtener normalmente justicia, es decir, las viudas, los huérfanos, los pobres y los extranjeros.

justicia a las naciones y «no se cansará ni desmayará, hasta que establezca en la tierra justicia» (42.1-4). El Señor dice: «Porque yo Jehová soy amante del derecho, aborrecedor del latrocinio para holocausto» (61.8); y dice a su pueblo: «Guardad derecho, y haced justicia; porque cercana está mi salvación para venir, y mi justicia (*ṣᵉḏāqâ*) para manifestarse» (56.1).

Es claro que para Isaías, *mišpāṭ* es una idea compleja que atañe a Yahvéh, su naturaleza, sus obras y lo que requiere de todas sus criaturas, pero especialmente del pueblo del pacto. Manifiesta buen juicio y en ese juicio trae justicia. Ansía lo mismo para su pueblo. En su juicio establecerá *mišpāṭ* en la tierra por medio de su Siervo.[37]

El Siervo del Señor. Una de las contribuciones más significativas de Isaías es la figura del «Siervo de Yahvéh». Se ha escrito mucho sobre el tema, desde muchas perspectivas, con gran cantidad de desacuerdos y muchos malos entendidos.

En la primera edición de su comentario sobre Isaías,[38] B. Duhm separó ciertos pasajes —42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12— del resto de los capítulos 40-55, y los designó «Cánticos del Siervo» o cánticos de *'eḇeḏ yhwh*. Desde ese momento, ha sido casi un axioma considerar que estos pasajes son poemas independientes. J.A. Soggin comenta: «Pueden individualizarse no sólo por su tema especial, independiente del resto del trabajo, sino también por el hecho de que obviamente han sido interpolados en su contexto actual, del que pueden ser obviados sin que resulte daño o interrupción alguna».[39] No existe consenso entre los eruditos respecto a la extensión de los poemas y algunos cuentan cinco cánticos del Siervo, mientras que otros, seis o siete.[40] Según algunos eruditos, los poemas existían antes de Deuteroisaías y él los utilizó; otros dicen que se escribieron posteriormente y un redactor los insertó a Deuteroisaías. Muy pocos estudiosos rechazan la existencia independiente de los cánticos del Siervo.[41]

Los intentos de identificar al siervo de Yahvéh han sido igualmente confusos y causa de confusión. ¿Quién será el Siervo? ¿Israel, el profeta mismo, Ciro o alguna otra persona? Los cristianos, tomando como base Hechos 8.35, sostienen que el Siervo es Jesús, pero ni esa referencia ni Isaías 53 requieren tal conclusión partiendo de una exégesis pura. Que Jesús usó el término «Siervo» refiriéndose a sí mismo es

37. Sobre ideas adicionales, ver Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 7-25; Snaith, *Distinctive Ideas*, pp. 74-77; Eichrodt, *Teología* 1, pp. 340-346.

38. *Das Buch Jesaja*, HKAT, Gotinga, 1892.

39. *Introduction*, p. 313.

40. Si se desean ver datos específicos, consúltese la nota muy detallada en H.H. Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 6, n. 1.

41. Después de haber aceptado la teoría de los cánticos del Siervo durante unos cuarenta años, W.S. LaSor, sobre la base del constante estudio del texto, llegó a una conclusión diferente: «una cuidadosa lectura de toda la sección, extendiéndose del cap. 41 (no del 42) hasta el cap. 43, mostrará que es *todo* acerca del Siervo del Señor»; *Israel: A Biblical View*, Grand Rapids, 1976, p. 16. P.E. Bonard, independientemente, llegó a la misma conclusión. Llamando «víctimas de prejuicios» a quienes aislaban los poemas, dijo: «Isaías 40-55 constituye más bien una sinfonía sobre el Siervo Israel»; *Le Second Isaie: son disciple et leurs éditeurs*, Études Bibliques, París, 1972, p. 7; ver su exposición, pp. 37-56, y tabla, pp. 39s.

claro y que la iglesia primitiva lo llamó «Siervo del Señor» (*paîs theóu*) también lo es. Mediante la búsqueda de un sentido más pleno o profundo en los pasajes de Isaías que hablan del Siervo, es posible encontrar su «cumplimiento» en Jesús. Pero el texto de Isaías debe ser considerado exegéticamente en primer lugar. ¿Qué quiso decir el profeta y cómo entendieron estas afirmaciones los primeros oyentes o lectores?

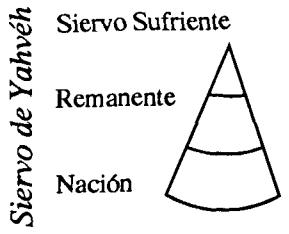
Al comienzo, Israel es el siervo (41.8s.). El propósito de un siervo es hacer la voluntad de su señor, e Israel fue escogido para hacer la voluntad de Yahvéh, para traer «justicia a las naciones» (42.1), para ser «luz de las naciones» (v. 6). Pero Israel era un siervo ciego y sordo (v. 19) y, por lo tanto, tuvo que ser castigado (v. 24). Algunos intérpretes detectan a dos personas que dialogan en esta porción: Israel, la nación, y un individuo (o remanente de Israel) justo. Todos admiten que la interpretación es difícil. Algunos creen que Ciro de Persia es el siervo de Yahvéh (y otros creen que el pasaje entero se refiere a él). Esto se basa en 44.28, donde Ciro es llamado «mi pastor», y 45.1, donde es llamado «su ungido [o mesías]». No hay duda de que Ciro fue llamado para servir a Yahvéh y que el pasaje parece extenderse por lo menos hasta el v. 13 («él edificará mi ciudad, y soltará mis cautivos»). Sin embargo, una lectura cuidadosa indica que Israel todavía es el siervo (44.1s.; cf. v. 21). Pero lo más importante es que el texto claramente afirma que el llamado de Ciro fue «por amor de mi siervo Jacob, y de Israel mi escogido» (45.4). Sólo puede evitarse esta conclusión separando los cánticos del Siervo de su contexto.

En 48.1 todavía se alude a la casa de Jacob, pero en 49.1-6 se hace más claro que hay dos personas en vista: Jacob y «mi siervo, Israel» (v. 3), quien fue formado «desde el vientre» para ser el siervo de Yahvéh y «hacer volver a él a Jacob y para congregarle a Israel» (v. 5). Parece ser el profeta mismo, cuya tarea, por cierto difícil, es la de «levantar las tribus de Jacob» (v. 6). El capítulo 50 describe algunos de los sufrimientos y persecuciones que este siervo tuvo que padecer (ver vv. 5-7). El capítulo 51 a veces parece la prédica del profeta y otras, la palabra misma de Dios dirigida al pueblo. (El intento de algunos editores bíblicos de introducir comillas puede ser útil para indicar esta característica, pero la falta de acuerdo respecto a dónde comienza y termina la cita es señal de que los resultados no son muy confiables.)

En el magnífico pasaje de 52.13-53.12, sin embargo, el profeta ahora se une al pueblo para observar a otro siervo: «Todos nosotros nos descarriamos como ovejas ... mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros» (53.6). Un estudio cuidadoso de los pronombres personales «nosotros», «nuestros», por un lado, y «él», «su», por otro, requiere una interpretación que no identifique al siervo con la nación Israel, ciega y sorda, ni con el remanente justo ni con el profeta llamado «Israel», sino con el verdadero Israel, el siervo obediente.[42] Un siervo es aquel que sirve a su señor, y mientras más fiel sea ese servicio, más se acerca el siervo al ideal.

El Siervo del Señor puede ser representado por un triángulo o cono. La base

42. Ver D.J.A. Clines, *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53*, JSOTS 1, Sheffield, 1976.



representa la nación entera (de ahí los siervos del capítulo 41-48). La sección media representa un siervo más fiel, ya sea el remanente fiel o el profeta mismo (o aun otra persona). El ápice representa el siervo que sirve a su Señor de manera perfecta, habiendo llevado «nuestras enfermedades ... y nuestros dolores» (53.4). El puso su vida en expiación por el pecado (v. 10) e hizo que a muchos se los contase como justos (v. 11). El es el verdadero Israel, quien cumple hasta lo último la voluntad de Yahvéh y el propósito que tenía en mente cuando escogió a Israel. «Consecuentemente, el significado más pleno de los pasajes que se refieren al siervo tiene que ver con el Siervo perfecto, y el cristiano puede correctamente identificar al Siervo con el que vino en la forma de siervo y fue obediente hasta la muerte (cf. Fil. 2.7-8).»[43]

Un siervo puede volverse tan desobediente, rebelde y hostil a la voluntad de su señor, que debe ser exiliado. Por otro lado, un siervo también puede ser obediente y convertirse en un siervo perfecto. En el capítulo 14 se retrata al siervo satánico (el que se convirtió en adversario del Señor) como caído del cielo, echado fuera para nunca más ser nombrado (vv. 4-21). En el capítulo 53, se retrata al siervo obediente como el que carga los pecados y el que tendrá su porción con los grandes (v. 12). Yahvéh se sirve del siervo satánico como «vara» con la cual guiar a su pueblo rebelde a la cautividad. El usa a su «pastor», Ciro, para traer a la gente nuevamente a su tierra; pero éste no es el fin del pecado. Yahvéh se vale del siervo sufriente para traer a su pueblo rescatado al reino de justicia y rectitud, al dominio eterno de la paz.

En los capítulos finales del libro, la noción de servicio que esboza el profeta es un reflejo de la porción inicial de su profecía:

> Fui buscado por los que no preguntaban por mí;
> fui hallado por los que no me buscaban.
> Dije a gente que no invocaba mi nombre:
> Heme aquí, heme aquí.
> Extendí mis manos todo el día a pueblo rebelde... (65.1s.)

Pero también se ve reflejado el cumplimiento del propósito eterno de Dios:

> Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra;
> y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento.
> Mas os gozaréis y os alegraréis para siempre en las cosas que yo he creado;
> porque he aquí que yo traigo a Jerusalén alegría,
> y a su pueblo gozo.
> Y me alegraré con Jerusalén,
> y me gozaré con mi pueblo;
> y nunca más se oirán en ella voz de lloro, ni voz de clamor.
> . . . . . .

43. LaSor, *BDPT*, p. 135.

> El lobo y el cordero serán apacentados juntos,
> y el león comerá paja como el buey;
> y el polvo será el alimento de la serpiente.
> No afligirán, ni harán mal en todo mi santo monte,
> dijo Jehová. (65.17-25)

30

LA PROFECIA MESIANICA

La palabra «Mesías» no aparece en el Antiguo Testamento. ¿Cómo podemos entonces hablar de «profecía mesiánica»?

Ya que el cristiano tiene una preocupación especial por Cristo, también está interesado especialmente en buscar profecías que se refieran a Cristo en el Antiguo Testamento. De hecho, esta búsqueda pareciera ser el único interés que algunos cristianos tienen en el Antiguo Testamento. En Isaías en particular, y hasta cierto grado en Miqueas, se han considerado profecías que generalmente se asocian con Jesucristo, y se encontrarán más en otros profetas; por lo tanto, parece apropiado tratar el tema de la profecía mesiánica.

LA PROFECIA MESIANICA Y LA PROFECIA EN GENERAL

Al igual que la profecía en general (ver cap. 22), la profecía mesiánica no es «historia escrita por adelantado». Sin embargo, de alguna manera tiene que ver con el Mesías que vendrá.

La palabra «Mesías». La palabra española se deriva del hebr. *māšîaḥ* (que a veces se escribe *mashiach*), un adjetivo común que significa «ungido». Se tradujo al griego como *cristós*, «ungido», y de ahí, « Cristo». Las palabras «Mesías» y «Cristo» tienen el mismo significado básico,[1] y, al referirse a Jesús como el «Cristo», los escritores del Nuevo Testamento lo identificaron con el Mesías judío.

Pero comenzar con Cristo es trabajar al revés. Por el contrario, habría que preguntarse primeramente qué pensaba el pueblo de Israel cuando escuchaba la palabra hebrea. La palabra se usa varias veces como adjetivo («ungido»), a menudo como el «sacerdote ungido» y varias veces refiriéndose a los reyes. A veces se utiliza como sustantivo («el ungido»), y se aplica aun al rey persa Ciro (Is. 45.1). Pero en ningún lugar del Antiguo Testamento la palabra tiene el sentido técnico de «Mesías».[2]

1. Como los términos se desarrollan con el uso, «Cristo» adquiere significados adicionales y la palabra, en el uso cristiano, es mucho más amplia que la voz judía «Mesías».

2. Algunos eruditos leen «Mesías» en Dn. 9.25s., pero allí esta palabra carece del artículo y se traduce mejor «jefe consagrado» (VP), «un príncipe ungido».

En el período intertestamentario, una vez cerrado el canon del Antiguo Testamento pero antes del tiempo de Jesús, la palabra comenzó a utilizarse en un sentido técnico, acompañada generalmente del artículo, «el Ungido» (Salmos de Salomón 17.36; 18.8; cf. 1 Enoc 48.10; 52.4). Al llegar los días de Jesús, la palabra se usaba comúnmente como un título.[3] Cuando los líderes enviaron a sacerdotes y levitas para interrogar a Juan el Bautista, él respondió: «Yo no soy el Cristo [Mesías]» (Jn. 1.20). Entendieron su respuesta perfectamente, porque la próxima pregunta fue: «¿Eres tú Elías?» (de acuerdo con la enseñanza judía, Elías vendría justo antes que el Mesías; ver Mal. 4.5 [TM 3.24]). De igual manera, cuando Jesús preguntó a los apóstoles «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?», Pedro responde: «Tú eres el Cristo» (Mt. 16.15s.). La iglesia primitiva adoptó este título para Jesús (ver Hch. 2.36) y luego «Jesús el Cristo (Mesías)» se simplificó como «Jesucristo» y se convirtió en nombre propio.

¿Profecía mesiánica sin un Mesías?. Ya nos hemos preguntado cómo puede haber profecía mesiánica en el Antiguo Testamento, si la palabra «Mesías» no figura. Para responder a esta pregunta debe entenderse en primer lugar que la profecía es un mensaje de Dios (ver cap. 22) que relaciona la situación actual con su actividad redentora permanente. Esta actividad culmina en Jesucristo. Por lo tanto, cualquier profecía que vincula el presente con el propósito final de Dios puede considerarse «mesiánica». Pero, aunque el término «profecía mesiánica» se usa de una manera muy amplia, es mejor pulir la definición y darle precisión, formulando varias distinciones.

(1) La profecía soteriológica. Muchos pasajes proféticos expresan la idea general de que Dios trabaja para salvar a su pueblo y que vendrá el tiempo en que este propósito se cumplirá. Podemos encontrar tal esperanza en el relato de la caída, donde Dios le dice a la serpiente que la simiente de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente, es decir, que el adversario del trabajo creador de Dios será derrotado a la larga (ver Gn. 3.15). Aunque a menudo se lo llama «profecía mesiánica», este pasaje responde mejor a la categoría de profecías soteriológicas, profecías que proclaman la victoria final de Dios sobre todo lo que se opone a su propósito salvador.

(2) La profecía escatológica. Un número considerable de profecías, especialmente en los libros posteriores a la caída de Samaria, se refieren a los días que vendrán o al fin de la era. Tan temprano como en Amós,[4] vemos declaraciones tales como:

> En aquel día yo levantaré el tabernáculo caído de David,
> y cerraré sus portillos y levantaré sus ruinas,
> y lo edificaré como en el tiempo pasado. (Am. 9.11)

3. Una completa exposición se aprecia en W.S. LaSor, «The Messianic Idea in Qumran», *Studies and Essays in Honor of Abraham a. Neuman*, M. Ben-Horin, B.D. Weinryb y S. Zeitlin, eds., Leiden, 1962, pp. 344-351; «The Messiah: An Evangelical Christian View», *Evangelicals and Jews in Conversation on Scripture, Theology, and History*, M. Tanenbaum, M.R. Wilson y A.J. Rodin, eds., Grand Rapids, 1973, pp. 76-95.

4. Sobre la autenticidad de estos versículos, ver p. 318. Ver también G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 176; R.E. Clements, *Prophecy and Covenant*, pp. 111s.

He aquí vienen días, dice Jehová,
en que el que ara alcanzará al segador,
y el pisador de las uvas al que lleve la simiente...
Y traeré del cautiverio a mi pueblo Israel,
y edificarán ellos las ciudades asoladas, y las habitarán... (vv. 13s.)

Estos pasajes son interpretados como si hicieran referencia a la «era mesiánica» (ver más abajo). Sin embargo, no mencionan persona mesiánica alguna; Dios mismo es central. Ya que tales pasajes se refieren al tiempo final, podrían clasificarse como profecía escatológica.

(3) La profecía apocalíptica. En algunas profecías, particularmente las exílicas y postexílicas, la intervención divina trae aparejada la victoria final sobre los enemigos del pueblo de Dios. A veces se vincula esto con el «día de Yahvéh», una expresión que ya se usaba antes del tiempo de Amós (ver Am. 5.18). El día de Yahvéh, o el día del Señor, es un día de juicio (Is. 2.12-22), de ira (Sof. 1.7-18) y de salvación o victoria (3.8-20). Cuando Gog de la tierra de Magog se levanta contra Israel «en los años postreros», Dios mismo mediante terremotos, pestilencia, lluvias torrenciales y todo tipo de terror, derrota a Gog y salva a su pueblo y sus tierras (Ez. 38.1-39.29). Esta irrupción de Dios en el curso normal o histórico de eventos a veces se denomina «apocalíptica» y tales profecías merecen este calificativo.

(4) La profecía mesiánica. Sólo cuando es claro que el escritor tiene en mente al Mesías o cuando se describe el reino mesiánico, debería llamarse mesiánica a una profecía. De otro modo, surgiría una gran confusión.[5] Pero si el término «Mesías» no aparece en el Antiguo Testamento, ¿cómo puede aprenderse acerca de la persona o el reino del Mesías?

LA PERSONA Y EL OFICIO MESIANICOS

El Hijo de David. Según el uso judío de los períodos intertestamentario y neotestamentario (*ca.* 300 a.C.- 300 d.C.), el término «Mesías» significó específicamente el Hijo de David, quien habría de aparecer como el rey mesiánico. El Nuevo Testamento lo usa precisamente en este sentido. Por eso, cuando Jesús pregunta a los fariseos «¿Qué pensáis del Cristo [Mesías]? ¿De quién es hijo?», ellos responden «De David» (Mt. 22.42). Cuando Jesús entró a Jerusalén de un modo que sugería el cumplimiento de la profecía de Zacarías (Mt. 21.5; cf. Zac. 9.9), la muchedumbre gritaba: «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt. 21.9). Cuando los apóstoles se ocupaban de respaldar los alegatos mesiánicos de Jesús, se basaban en pasajes del Antiguo Testamento que mencionaban a David (Hch. 1.16; 2.25) y argumentaban que éstos se referían al Mesías (ver 2.29-31, 34-36).[6]

5. Sobre una fuerte protesta contra esta confusión y una muy buena contribución a la clarificación, ver J. Coppens, «Les origines du messianisme: Le dernier essai: de synthèse historique», *L'Attente du Messie*, Recherches bibliques, Bruges, 1954, pp. 35-38.

6. Aunque «Mesías» y «Cristo» fueron términos prácticamente intercambiables al principio (ver p. 388), los usos neotestamentarios frecuentemente se consideran referencias exclusivas a

La dinastía davídica. Cuando David planeaba construir un templo (o «casa») para Yahvéh, el profeta Natán fue enviado, primero, para vetar ese plan y luego para prometer que «Jehová ... te hará casa» (2 S. 7.11). Las siguientes palabras forman parte del «pacto davídico»:

> ...yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual procederá de tus entrañas ... y yo afirmaré para siempre el trono de su reino ... Y será afirmada tu casa y tu reino para siempre delante de tu rostro y tu trono será estable eternamente. (vv. 12-16)

Sobre la base de este pacto, los términos «casa de David», «trono de David» e «hijo de David» asumen un papel importante en la profecía del Antiguo Testamento.

En nuestro repaso de Samuel y Reyes (ver más arriba, caps. 17-20) observamos que la dinastía davídica continuó hasta la caída del reino del sur. Los profetas postexílicos y los hagiógrafos (Esdras y Nehemías) demuestran que la línea davídica se estableció nuevamente en la persona de Zorobabel. En las genealogías neotestamentarias de Jesús, él era del linaje de David (respecto al papel que desempeñó la figura de David en las creencias de la iglesia primitiva, ver más arriba). El puesto central que ocupó la dinastía davídica se tornó en un elemento esencial de la esperanza mesiánica y se expresa de diversas maneras.

Isaías proclamó una esperanza para «el fin» (Is. 9.1), cuando un niño nacería y tomaría sobre sí el gobierno, «disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en justicia desde ahora y para siempre». Este gobierno sería «sobre el trono de David» (vv. 6s.). Isaías también menciona «una vara del tronco de Isaí, y un vástago [que] retoñará de sus raíces» (11.1), refiriéndose a David como al hijo de Isaí y al hecho de que, aunque el reino había sido cortado, la línea davídica resurgiría de las mismas raíces.

Jeremías habla del pacto con David (Jer. 33.17, 20s.), y menciona un «renuevo justo» y «un renuevo de justicia» que «hará brotar para David» (Jer. 23.5s.; 33.14-16). Hasta anuncia que «servirán ... a David su rey, a quien yo les levantaré» (30.9).

Ezequiel dice: «Y levantaré sobre ellas a un pastor ... a mi siervo David», quien será príncipe en medio de ellas (34.23s.). Encontraremos afirmaciones similares en otros profetas.

Los salmos reales. Aun dejando de lado cualquier teoría específica sobre ritos de coronación (ver más abajo, cap. 40),[7] debemos señalar que numerosos salmos, que a primera vista parecen dirigirse al rey, contienen expresiones que parecen indicar algún ser superior al individuo que ocupa el trono en ese momento.

El Salmo 2, por ejemplo, se refiere al rey sobre Sion (el lugar en Jerusalén donde se ubicaba el palacio), pero lo invoca como el «hijo» de Yahvéh (v. 7) y promete

Jesús. Los apóstoles estaban arguyendo que Jesús era el Mesías y que el Mesías era hijo de David.

7. Un equilibrado estudio se encuentra en J.L. McKenzie, «Royal Messianism», *CBQ* 19, 1957, pp. 25-52. Ver también D.J.A. Clines, «The Psalms and the King», *Theological Students Fellowship Bulletin* 11, 1975, pp. 1-8.

Tumba del rey David, de cuya línea brotaría "un Renuevo de justicia" (Jer. 33.15). (G. Nalbandian)

que Dios le dará las naciones por heredad y los confines de la tierra como posesión (v. 8). Esta afirmación parece vislumbrar un momento cuando el rey ejercería su dominio no sólo sobre Israel sino también sobre los gentiles.

El Salmo 45 se dirige al rey (v.1 [TM 2]) y describe la gloria de su reinado. Pero agrega: «Tu trono, oh Dios, es eterno y para siempre» (v. 6 [TM 7]),[8] y concluye: «Haré perpetua la memoria de tu nombre en todas las generaciones, por lo cual te alabarán los pueblos eternamente y para siempre» (v. 17 [TM 18]). ¡Sin duda este pasaje mira más allá del reinado del monarca en cuestión!

El Salmo 110 comienza: «Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» (v. 1). Se utilizan otras expresiones que en otros pasajes se vinculan con el fin de este tiempo, como, por ejemplo, «el día de su ira» (v. 5) y «juzgará entre las naciones» (v. 6).

Estos pocos ejemplos demuestran que el rey que ocupaba el trono de David era símbolo de algo superior, en el tiempo y en el espacio, a sí mismo y a su reinado, y

8. La expresión hebrea también puede traducirse «Tu trono es Dios», pero nunca «el trono de Dios», como aparece en la *Santa Biblia*, Tarrasa, 1977.

aun podría ser símbolo de Yahvéh. Los salmos que expresan fe en la promesa divina de establecer un reino eterno, y que además se refieren al rey o al trono en Jerusalén, pueden llamarse salmos mesiánicos. Comparten un vínculo estrecho con la profecía mesiánica.

El reino mesiánico. Una lectura que preste atención a los detalles que expresan las profecías mesiánicas mostrará que los profetas imaginaron algo más que la simple continuidad de la dinastía davídica. La misma expresión «hijo de David» debería sugerir una idea mucho más amplia y profunda; mientras que a los reyes individuales se los llama «hijo de Jeroboam», «hijo de Nabat» o «hijo de Acaz», los pasajes proféticos que tienen que ver con la continuidad de la dinastía siempre mencionan al «hijo de David». De este modo se recuerda el pacto original con David, y con él al rey y al reinado originales e ideales.

Como hemos visto anteriormente, el reinado que se establecerá en los últimos días durará «eternamente y para siempre». Incluye a las naciones (o gentiles) y se extiende hasta los confines de la tierra. Pero es más que la extensión temporal y espacial del reinado de Judá. Difiere en su misma esencia por fundarse sobre la justicia y la paz. El Espíritu del Señor descansa sobre el rey mesiánico, que juzga con rectitud y equidad (Is. 11.2-4). Inclusive, los cambios en el orden natural son parte del cuadro profético del reinado mesiánico:

> Morará el lobo con el cordero,
> y el leopardo con el cabrito se acostará;
> el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos,
> y un niño los pastoreará.
> . . . . . .
> No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte;
> porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová,
> como las aguas cubren el mar (vv. 6-9).

Aunque en este capítulo hemos concentrado la atención sobre los aspectos *reales* del mesianismo, el tema es bastante más amplio en el enfoque neotestamentario. A Jesús se lo retrata no sólo como cumplimiento del ideal real de Hijo de David, sino también como cumplimiento de otros temas veterotestamentarios: como sabio es mayor que Salomón (Mt. 12.42); como Hijo del Hombre cumple la visión de Daniel (Dn. 7.14s.); como profeta y dador de la ley es un segundo Moisés (Mt. 5-7); como sacerdote sobrepasa a Aarón (He. 5-7); como Siervo de Yahvéh da su vida en rescate por muchos (Mr. 10.44). Jesús toma distintas tramas que aparecen individualmente en el Antiguo Testamento, inclusive la real, y las incorpora a un único tejido, como parte de la conciencia que tiene de ser el Ungido y Escogido de Dios.

31

JEREMIAS

Los tiempos difíciles demandan y producen personas capaces de enfrentar la dificultad. El período que le tocó vivir a Jeremías, el más importante en la extensa historia de Judá, tuvo como intérprete a un profeta inigualado en su manejo del mensaje profético y en su habilidad para expresarlo. A lo largo de cuatro décadas turbulentas, Jeremías comunicó la palabra de Dios a rey y a laico por igual, con gran costo personal. Demostró no sólo lo que debía decir un profeta, sino lo que debía ser. Su libro narra tanto su vida como su mensaje y provee un paradigma para todo profeta verdadero.[1]

INTRODUCCION

El profeta. Las secciones biográficas y autobiográficas de su libro hacen que Jeremías sea el profeta con obra escrita más conocido. Nacido en la aldea de Anatot, al norte de Jerusalén (1.1; 11.21, 23; 29.27; 32.7-9), era hijo de Hilcías, un sacerdote. No sabemos si, como a menudo se sugiere, la familia de Hilcías había sido privada del derecho de practicar su profesión por las radicales reformas de Josías (quien abolió todo santuario fuera de Jerusalén). Sí parece probable que la familia descendiera de Abiatar, el sacerdote desterrado a Anatot por Salomón debido a su participación en la lucha de Adonías por el trono (1 R. 2.26). No sabemos cómo era el hogar de Jeremías, pero la sugerencia de H.L. Ellison merece atención: «La manera en que Jeremías había absorbido las profecías de sus antecesores, especialmente de Oseas, nos sugiere que su hogar pudo haber sido uno de esos en los que la luz de la tradición profética perseguida se mantuvo viva en una época tenebrosa».[2] Esta herencia no

1. Ver A. Bentzen: «...un libro sobre profecía siempre será, sustancialmente, un libro sobre Jeremías»; *Introduction* 2, p. 116.

2. *Men Spake from God*, 2a. ed., Grand Rapids, 1958, p. 79; ver J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge, 1922, p. 19, donde la línea familiar se traza hasta Elí y el santuario de Silo:

> ...No había familia en Israel que tuviese una perspectiva futura tan ligada con la religión nacional como la familia en la que nació Jeremías. Y en ningún lugar, las mejores tradiciones y el más puro *ethos* de la religión de Yahvé podían encontrar, probablemente, un más seguro depósito que en una casa, cuyos antepasados durante muchas generaciones habían guardado el más sagrado símbolo de su adoración sin imágenes, el arca de Dios.

significa que la familia de Jeremías siempre entendía y aceptaba su mensaje. Al contrario, los hombres de Anatot, incluso la parentela de su padre y hermanos, lo atacaron con vigor, quizás por apoyar las reformas de Josías (ver 11.21; 12.6).

Josías y Jeremías parecen haber tenido aproximadamente la misma edad. El profeta se considera joven cuando la palabra de Dios le viene por primera vez en el décimo tercer año del reinado de Josías, *ca.* 627 a.C. (1.2).[3] Por esto, probablemente nació poco después de 650. Aunque su vocación profética surgió un buen tiempo antes de que las reformas de Josías recibieran el ímpetu provisto por el hallazgo del libro de la ley (2 R. 22.8s.), la mayor parte de las profecías escritas conciernen a eventos posteriores a la trágica muerte de Josías en 609 a.C. El ministerio de Jeremías cubre un período de más de cuarenta años (hasta después de 586, cuando cayera Jerusalén ante Nabucodonosor) y abarca los reinados de los cuatro sucesores de Josías, los últimos reyes de Judá.

Llamado. Jeremías estaba destinado a la incomprensión desde un principio. Su llamado lo estableció como un verdadero profeta y marcó el tenor de su ministerio:

> Y extendió Jehová su mano y tocó mi boca,
> y me dijo Jehová: He aquí he puesto mis palabras en tu boca.
> Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos,
> para arrancar y para destruir,
> para arruinar y para derribar,
> para edificar y para plantar. (1.9s.)

Al igual que Moisés, Jeremías sentía no ser el indicado para la tarea, especialmente debido a que su juventud sería un estorbo para la entrega de un mensaje funesto a oyentes hostiles. Su tipo de prédica no puede haber sido muy bien recibido; por esto era esencial tener la visión de la rama de almendro, como garantía de que Dios se ocuparía de ver cumplida su palabra, antes que Jeremías accediera a responsabilidades tan agobiantes (ver 20.7-8). Oseas sufrió vergüenzas y reproches por causa de su esposa; Jeremías fue privado de la posibilidad del matrimonio y de la paternidad, para simbolizar la esterilidad de una tierra juzgada (16.1-13). Este tipo de celibato era raro entre los judíos y, sin duda, confirmó las preguntas que se planteaban acerca de su normalidad.

Además de estos conflictos internos, Jeremías sufría la molestia de constantes amenazas externas. De hecho, «el conflicto es la marca distintiva de la carrera pública de Jeremías».[4] Los hombres de su propia aldea y casa paterna le presentan oposición (11.21-23; 12.6). Luego, una coalición de sacerdotes y profetas lo acusa de blasfemia por predecir la destrucción del templo (26.1-6). Su postura militante fue vindicada cuando se recordó que Miqueas había hecho una predicción similar en los días de Ezequías sin recibir castigo. Sin embargo, el pueblo estaba tan alborotado

3. La propuesta de J.P. Hyatt (*IB* 5, p. 779) de leer «vigésimo tercero» en lugar de «decimotercero» y comenzar el ministerio de Jeremías en 616, no tiene amplia aceptación.

4. H.T. Kuist, *Jeremiah, Lamentations*, Layman's Bible Commentary, Richmond, 1960, p. 8.

que sólo la protección de Ahicam, un judío de la nobleza, le salvó la vida al profeta (26.24). Los azotes, el período que pasó en el cepo por ordenes de Pasur, el sacerdote (20.1-6), y el abandono a la muerte que sufrió en la cisterna llena de lodo (38.6-13) son sólo algunos de los encuentros cercanos que tuvo con la muerte. El peor incidente ocurrió cuando Joacim se enfureció por los veredictos en contra del pecado de su pueblo y los anuncios de desastre para su país (36.1-7). Tanto Jeremías como su fiel escriba Baruc escaparon a la ira real gracias a la protección divina (v. 26).

La mala interpretación y la oposición de los falsos profetas (profesionales que se atenían más a las ocurrencias populares que a la palabra de Dios) se agregaron a los sufrimientos de Jeremías. En vez de apoyar y reforzar el mensaje de Jeremías, ellos lo contradijeron con su prédica de paz y seguridad y no de juicio. Tan enredados estuvieron en los pecados de sus paisanos que no podían clamar contra ellos:

> Y en los profetas de Jerusalén he visto torpezas;
> cometían adulterios y andaban en mentiras,
> y fortalecían las manos de los malos,
> para que ninguno se convirtiese de su maldad... (23.14)

Decían conocer la palabra del Señor, pero sus alegatos eran vacíos:

> No envié yo aquellos profetas,
> pero ellos corrían;
> yo no les hablé,
> mas ellos profetizaban.
> Pero si ellos hubieran estado en mi secreto,
> habrían hecho oir mis palabras a mi pueblo,
> y lo habrían hecho volver de su mal camino,
> y de la maldad de sus obras. (vv. 21s.)

El contraste entre el verdadero y el falso profeta es muy claro en el conflicto que mantiene Jeremías con Hananías (28.1-17). Como profeta, no sólo sobre Judá sino sobre las naciones (1.10), Jeremías había proclamado que los reinos circundantes —Edom, Moab, Amón, Tiro, Sidón— debían ceder ante la soberanía de Nabucodonosor y desoír a cualquier profeta o adivino que aconsejase lo contrario. A los efectos de representar este sometimiento, Jeremías se había puesto un yugo de madera en el cuello, asegurado con correas. Alegando inspiración divina, Hananías anunció que el exilio en Babilonia sería breve y que los cautivos, inclusive el rey deportado Jeconías, volverían en el transcurso de los dos años siguientes (28.2-5). Luego rompió el yugo de Jeremías (vv. 10s.). No se precisa mucha imaginación para percibir cómo este tipo de oposición enfurecía el alma justa del profeta.

Carácter. El abundante material autobiográfico y biográfico del libro nos permite discernir aspectos importantes del carácter del profeta. Podemos observar cinco características principales:[5]

5. H. Cunliffe-Jones, *The Book of Jeremiah*, Torch Bible Commentary, Naperville, 1960, pp. 32ss.

Cisterna de una época tardía de la Edad de Bronce, en Jerusalén (cf. Jer. 38.6). (Departamento de Antigüedades de Israel)

(1) Jeremías poseía una profunda franqueza personal, especialmente en su relación con Dios. A diferencia de los falsos profetas, no daba respuestas fáciles, sino que luchaba con Dios para asegurarse que entendía su palabra en cada situación. Esta franqueza a veces rayaba la insubordinación y aun la blasfemia:

> ...por obra tuya, solitario me senté,
> porque de rabia me llenaste.
> ¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo,

y mi herida irremediable,
rebelde a la medicina?
¡Ay! ¿serás tu para mí como un espejismo,
aguas no verdaderas? (15.17s. BJ)

Y luego:

Me sedujiste, oh Jehová,
y fui seducido;
más fuerte fuiste que yo,
y me venciste;
cada día he sido escarnecido,
cada cual se burla de mí. (20.7)

Jeremías no tiene problema en admitir que su ministerio era a veces desagradable. Se sentía atrapado. No podía huir del llamado de Dios y la palabra ardía en su interior. Sin embargo, cuando predicaba, Dios lo ridiculizaba retardando el cumplimiento de la profecía (ver 20.8-10). Pero Jeremías, confiaba tanto en Dios, que su franqueza era de gran valor. Como Habacuc, quería creer y clamaba desde la incredulidad. Encontró en su relación personal con Dios la fortaleza para seguir adelante a pesar de sus dudas y temores, porque Dios mismo lo aquietaba:

Si te convirtieres, yo te restauraré,
y delante de mí estarás;
y si entresacares lo precioso de lo vil,
serás como mi boca.
Conviértanse ellos a ti,
y tú no te conviertas a ellos.
Y te pondré en este pueblo
por muro fortificado de bronce,
y pelearán contra ti,
pero no te vencerán;
porque yo estoy contigo
para guardarte y para defenderte,
dice Jehová. (15.19s.)

(2) Jeremías demostró tener coraje al llevar sus convicciones a la práctica. Como lo evidencia el citado catálogo parcial de sufrimientos de Jeremías a manos de sus enemigos, ninguna de las amenazas de su familia, la realeza o el sacerdocio le hicieron rebajar su mensaje. Sabía lo que tenía que hacer y lo hizo; no siempre de buena gana, pero sí fiel y valerosamente.

(3) Jeremías también demostró un odio apasionado hacia las conductas moral o espiritualmente erradas. Sus fogosas condenas de la idolatría (p.ej., caps. 2-5), de la injusticia social (p.ej., 5.26-29) y de la falsa profecía (p.ej., vv. 30s.) son ejemplos de la indignación que siente un hombre justo. Tan implacable era su llamado a juicio que sus oraciones por la vindicación de su mensaje a veces se convertían en un pedido de venganza sobre sus enemigos:

Acuérdate que me puse delante de ti
para hablar bien por ellos,
para apartar de ellos tu ira.
Por tanto, entrega sus hijos a hambre,
dispérsalos por medio de la espada,
y queden sus mujeres sin hijos, y viudas;
y sus maridos sean puestos a muerte,
y sus jóvenes heridos a espada en la guerra. (18.20s.)

Si bien a veces se expresaba en términos demasiado fuertes, esto no era tanto señal de debilidad como de grandeza. Jeremías tomaba en serio el pecado porque tomaba en serio la justicia de Dios. Quedaba para Alguien que habría de sufrir más adelante demostrar cómo odiar la transgresión y, sin embargo, interceder por los transgresores.

(4) Jeremías combinaba la sensibilidad por los sufrimientos de su pueblo con la generosidad humana. Su papel de profeta de juicio a menudo chocaba con su amor por su pueblo y su tierra.[6] Ver la actitud impenitente e indiferente de ellos le atravesaba el alma como una espada:

Derramen mis ojos lágrimas noche y día,
y no cesen;
porque de gran quebrantamiento es quebrantada la virgen hija de mi pueblo,
de plaga muy dolorosa. (14.17)

Jeremías poseía la seriedad propia del destino que le había tocado vivir, pero no era morboso. Encontró cierto gozo en su comunión íntima con Dios y en la camaradería de amigos fervientes y fieles como Baruc. Que Sofonías haya demostrado buena disposición a su mensaje (29.29); que Ahicam, un príncipe de Judá, lo haya protegido (26.24); que el mayordomo etíope se haya atrevido a rescatarlo de la cisterna cenagosa (38.7-13); y que Sedequías fuese secretamente receptivo a sus palabras; todos son hechos que sugieren que Jeremías era capaz de mantener cálidas amistades a pesar de su austeridad profética.

(5) Una característica final y sobresaliente de Jeremías fue su esperanza para el futuro, fundada no en un optimismo fácil sino en la soberanía y la fidelidad de Dios. Tan implacable como su prédica de juicio fue su proclamación de esperanza para la tierra luego de su purificación. Ante el desastre, demostró su confianza adquiriendo una propiedad en Anatot, atestiguando así la expectativa de que Dios permitiría que su pueblo repoblara su tierra (32.1-44).

Composición del libro.[7] A pesar de que no se conocen muchos detalles, se sabe

6. *Ibíd.*, p. 34, hace una lista de varios pasajes en los cuales se refleja el íntimo conocimiento de su tierra que tenía Jeremías, y su interés por ella: p.ej., 1.11; 2.23, 31; 4.7, 11; 5.6; 6.29; 7.11, 18, 34; 8.7; 12.5; 14.6; 17.8, 11; 18.3s.; 22.6. Ver también E.F.F. Bishop, *Prophets of Palestine: The Local Background to the Preparation of the Way*, Londres, 1962, pp. 115ss.

7. Una descripción de la compleja estructura y de los varios tipos literarios encontrados en Jeremías se halla en J. Bright, «The Book of Jeremiah: Its Structure, Its Problems, and Their Significance for the Interpreter», *Interp* 9, 1955, pp. 259-278.

más acerca de la recopilación de Jeremías que sobre cualquier otro profeta. Parte del mensaje profético se escribió durante el cuarto año de Joacim (*ca.* 605). Aparentemente, la profecía escrita era la excepción, ya que Dios le ordena específicamente que escriba todo lo que le había hablado desde los días de Josías (36.1-3). El primer rollo de Baruc fue escrito en obediencia a esta orden y aparentemente resumía los primeros veinte años del ministerio de Jeremías. Probablemente contenía mucho de lo que quedó registrado en los capítulos 1-25, remarcando el difícil destino que esperaba a Judá y Jerusalén como resultado de su profunda corrupción moral y espiritual.

Luego que Joacim quemara el primer rollo con todo descaro, Jeremías dictó un segundo rollo aún más extenso (36.32), que correspondía más de cerca a los capítulos 1-25. Porciones sustanciales de la primera mitad del libro se expresan en primera persona, lo que sugiere que fueron dictadas por Jeremías mismo o que se conservaron como se predicaron originalmente. La segunda mitad del libro se expresa en tercera persona y contiene una proporción mayor de prosa en proporción a la poesía.

La teoría usual, de méritos considerables, dice que, mientras que la primera parte del libro consiste en oráculos (en prosa y poesía), oraciones personales (confesiones) y algunos esbozos autobiográficos (el llamado, 1.4-19; el acto simbólico de enterrar el cinto, 13.1-11), la segunda mitad es en su mayoría un relato de episodios de la vida de Jeremías durante los reinados de Joacim y Sedequías y la subsecuente caída de Jerusalén. Estas narraciones generalmente se le atribuyen a Baruc, quien, como amigo y asociado fiel, registró estos eventos y los agregó a la antigua colección escrita a pedido de Jeremías. Casi todo el material de los capítulos 26-52 es prosa (aun los discursos registrados) y esto contrasta con la preponderancia de oráculos poéticos en los capítulos 1-25. Las excepciones principales son los capítulos 30-31, que forman parte del Libro de Consolación (caps. 30-33) y los oráculos contra las naciones en los capítulos 46-51.

Los eruditos bíblicos han cuestionado la autoría de Jeremías de algunas secciones del texto. El texto mismo parece indicar que el capítulo 52, muy parecido a 2 Reyes 24.18-25.30, no debe ser de la autoría de Jeremías, ya que el último renglón de 51.64 dice: «Hasta aquí son las palabras de Jeremías». Este capítulo debió ser agregado a la edición de Jeremías y Baruc, para mostrar con su gráfico relato de la caída de Jerusalén cómo las profecías de Jeremías se habían cumplido literalmente.

A menudo se le niega a Jeremías la paternidad literaria del pasaje sabático de 17.19-27,[8] por el acento que el pasaje coloca sobre un rígido cumplimiento de las leyes sabáticas, que no parece armonizar con el énfasis que Jeremías pone sobre la obediencia interna por encima de las observancias rituales. Pero Jeremías bien pudo haber considerado que guardar el sábado no era medio de gracia, sino una señal de arrepentimiento. Probablemente, el mandamiento sabático había sido muy descuidado durante el desenfrenado reinado de Manasés. El restablecimiento de su vigencia y la resistencia a la tentación de comercializar este día (ver Am. 8.5) bien podrían evidenciar un cambio de corazón.[9]

8. P.ej., Cunliffe-Jones, *The Book of Jeremiah*, pp. 136s.

9. Ver la defensa de autenticidad que realiza Ellison, «The Prophecy of Jeremiah», *Evangelical Quarterly* 34, 1962, pp. 24s.

A veces le son negados a Jeremías el capítulo 10 (cuya línea de pensamiento y tono nos recuerdan partes de Is. 40-55) y algunos de los oráculos contra las naciones extranjeras en los capítulos 46-51.[10] Sin embargo, los intérpretes todavía debaten extensamente estas cuestiones. Lo que parece claro es que a un profeta que ministra durante un extenso período en diversas circunstancias, y que ha absorbido bien los mensajes de otros profetas, debería concedérsele la posibilidad de demostrar una variedad considerable en lo que dice y cómo lo dice, sin imponerle limitaciones estrechas en cuanto a tono o mensaje.

Otra consideración crítica se refiere al llamado editor deuteronomista, de quien se dice volvió a trabajar el libro luego de que Baruc le diera su forma básica. Se dice que aquel es responsable por los pasajes en prosa que subrayan la obediencia a la ley (7.1-8.3; 11.1-17; 17.19-27).[11] Aunque este tipo de edición bien pudo haber sucedido, es igualmente probable que Baruc le diera su forma final a estos discursos. Quizá, si supiéramos más acerca del desarrollo del estilo de la prosa hebrea, el llamado estilo deuteronomista sería considerado un estilo normal para los siglos VII y VI.

La historia de la composición de Jeremías se torna más confusa debido a la forma del libro en la Septuaginta, donde es considerablemente más breve que en el hebreo[12] y preserva los oráculos en un orden diferente. Los capítulos 46-51, la acusación de las naciones, se insertan entre 25.13 y 15 y se omite el v. 14. Una explicación probable sería que el editor deseaba seguir el formato de los patrones que se encuentran en Isaías 1-39 y Ezequiel: oráculos de juicio contra las naciones y oráculos de esperanza para Judá.[13] Este arreglo estilizado es un argumento en contra de la prioridad de la estructura de la Septuaginta. Las grandes diferencias que existen podrían demostrar que el «libro final» se publicó en más de una forma.

CONTENIDO

Una dificultad básica que presenta el análisis del contenido de las profecías de Jeremías es una falta de orden cronológico coherente. Aparecen juntos oráculos y episodios de varios períodos de la extensa carrera del profeta. Por ello, el lector debe estar alerta a los cambios en la situación histórica. Algunos oráculos no reciben fecha en el texto y sólo pueden atribuirse a un período particular de la vida de Jeremías,

10. Algunos también han cuestionado los oráculos de consolación de caps. 30 y 31.

11. Bentzen resume las recientes aproximaciones a la composición de Jeremías, incluyendo la de S. Mowinckel, la columna vertebral del análisis contemporáneo; *Introduction* 2, p. 119. Mowinckel ha dado un compendio de sus propias perspectivas en *Prophecy and Tradition*, Oslo, 1946, pp. 61-65.

12. Bentzen dice que un octavo del TM no está en la LXX; *Introduction* 2, p. 118. G.W. Anderson estima la diferencia en unas dos mil setecientas palabras; *A Critical Introduction to the Old Testament*, p. 124.

13. (1) 1.1-25.13; (2) 46.1-51.64 más 25.15-38; (3) 26.1-35.19. El resto del libro describe los sufrimientos de Jeremías (caps. 36-45).

con vacilación. Sin embargo, debido a la talla de Jeremías como intérprete de su tiempo y a su vinculación con sus eventos determinantes, parece mejor intentar organizar sus escritos cronológicamente y exponerlos en relación con los trágicos reinados de los últimos reyes de Judá.

El reinado de Josías. Como ya se mencionó, la vocación de Jeremías se ubica en el decimotercer año de Josías (1.2). Aunque la única otra referencia al reinado de Josías está en 3.6, parece casi seguro que, por lo menos, los capítulos 1-6 provienen de este período. Los oráculos de esta sección se ocupan de los dos motivos principales que se encuentran en la descripción del llamado: la destrucción de Judá desde el norte, debido a su idolatría (1.13-19), y la seguridad de que Dios vigilaba su palabra para verla cumplida (vv. 11s.).

Al describir los pecados de idolatría que estaban por sumergir a Judá en juicio, Jeremías reunió toda su habilidad poética para hacer de su acusación algo urgente y convincente. La fidelidad de Judá resultaba chocante por varias razones. En primer lugar, habían despreciado muchos abordajes divinos de amor y gracia y habían revertido sus antiguas prácticas de devoción:

> Me he acordado de ti, de la fidelidad de tu juventud,
> del amor de tu desposorio,
> cuando andabas en pos de mí en el desierto,
> en tierra no sembrada.
> Santo era Israel a Jehová,
> primicias de sus nuevos frutos.
> Todos los que le devoraban eran culpables;[14]
> mal venía sobre ellos,
> dice Jehová. (2.2s.)

Además, el cambio que Israel hizo de su Señor por otros dioses no tiene paralelo ni entre sus vecinos paganos:

> ¿Acaso alguna nación ha cambiado sus dioses,
> aunque ellos no son dioses?
> Sin embargo, mi pueblo ha trocado su gloria
> por lo que no aprovecha.
> . . . . . .
> Porque dos males ha hecho mi pueblo:
> me dejaron a mí,
> fuente de agua viva,
> y cavaron para sí cisternas,
> cisternas rotas
> que no retienen agua. (vv. 11, 13)

Esto se hacía a pesar del claro ejemplo de Israel, que había sido desolada por pecados similares:

14. Es decir, los enemigos de Israel, quienes los atacaban.

> Ella vio que por haber fornicado la rebelde Israel, yo la había despedido
> y dado carta de repudio; pero no tuvo temor la rebelde Judá su hermana,
> sino que también fue ella y fornicó. (3.8)[15]

La corrupción y una rebelión profundamente arraigada traen como consecuencia juicio externo. Los invasores del norte arrasarían Sion, la gran ciudad de Dios. Los capítulos 4-6 son una colección de breves oráculos que anuncian este juicio y lo explican. Los líderes religiosos —profetas y sacerdotes— son individualizados en el capítulo 5 como los principales contribuyentes a la delincuencia de Judá:

> Cosa espantosa y fea es hecha en la tierra;
> los profetas profetizaron mentira,
> y los sacerdotes dirigían por manos de ellos;
> y mi pueblo así lo quiso.
> ¿Qué, pues, haréis cuando llegue el fin? (5.30s.)

La identidad de los enemigos del norte también es debatible. Tradicionalmente, se consideraba que era probable que se tratase de los escitas, que también se mencionan más adelante (cap. 32) en relación con las profecías de Sofonías. Pero, la descripción que Herodoto[16] hace de las actividades escitas en Siria, Palestina y Egipto ha recibido poca confirmación de otras fuentes. Los eruditos contemporáneos, sin embargo, tienden a encontrar en Jeremías referencias generales a enemigos extranjeros, quienes generalmente invadían Judá desde el norte, o referencias específicas a Babilonia, que crecía en prominencia bajo Nabopolasar, durante los primeros días del ministerio de Jeremías. Sea cual fuere su identidad, el enemigo era terrible:

> Arco y jabalina empuñarán;
> crueles son, y no tendrán misericordia;
> su estruendo brama como el mar,
> y montarán a caballo como hombres dispuestos para la guerra,
> contra ti, oh hija de Sion. (6.23)

Es curioso que Jeremías dice poco en cuanto a la reforma de Josías. Seguramente la apoyó, particularmente en sus inicios, y su prédica (p.ej., cap. 3) le marcó el paso. Pero, con la misma certeza puede decirse que no estaba satisfecho con los resultados, porque la reforma se ocupaba mucho de aspectos externos y dejaba intacto el corazón del pueblo. Ninguna reforma superficial podía borrar su maldad innata, fomentada por décadas de rebelión. Jeremías buscó en vano entre pobres y ricos a una persona justa (5.1-5), pero la sentencia era siempre la misma:

> No obstante, este pueblo tiene corazón falso y rebelde;
> se apartaron y se fueron. (v. 23)

15. Estos pasajes que tratan la idolatría de Judá como prostitución espiritual, muestran muy claramente la influencia del mensaje de Oseas.

16. *Historia* i.103-106.

La reforma externa se convirtió en un débil sustituto de arrepentimiento interno.

Resulta igualmente enigmático el virtual silencio de Jeremías en cuanto a la trágica muerte del rey en Meguido en 609. El cronista comenta que el profeta lo sintió profundamente: «Y todo Judá y Jerusalén hicieron duelo por Josías. Y Jeremías endechó en memoria de Josías...» (2 Cr. 35.24s.). Pero el profeta sólo hace una mención pasajera en 22.10. Sin duda quedó atónito, especialmente si consideramos que los egipcios, blanco frecuente de la ira de Jeremías (p.ej., 2.16-18), fueron los responsables. Quizá su silencio indique tanto sentimientos demasiado profundos para ser verbalizados como la convicción de que lo pasado pasó: lo que urgía era el presente.

Joacaz. El hijo y sucesor de Josías recibe sólo una breve mención en Jeremías, después de que su reinado de tres meses llegó a un repentino fin con la deportación a Egipto (2 R. 23.31-35). Aparentemente, el faraón Necao, empeñado en prestar auxilio a los acosados asirios y en detener el resurgimiento del poder babilónico, sintió que Joacaz (también conocido como Salum) no era un vasallo fiel. Antes que arriesgar un levantamiento en Judá y la interrupción de líneas de comunicación y aprovisionamiento, Necao instaló en el trono a Eliaquim, otro hijo de Josías, y envió a Joacaz a morir a Egipto. En un oráculo breve (22.10-12), Jeremías exhorta a los sobrevivientes a no llorar por el difunto Josías, sino por el rey exiliado, «porque no volverá jamás, ni verá la tierra donde nació».

Joacim. En cuanto Eliaquim —cuyo nombre de coronación fue Joacim—, subió al trono, Jeremías le presentó batalla en tres frentes. Alentado por la dramática derrota sufrida por Senaquerib durante el reinado de Ezequías, Joacim movió a su gente a confiar en el templo y sus sacrificios como defensa ante las invasiones extranjeras. La complacencia se convirtió en parte de la política pública, sin importar cuan corrupta fuese la vida nacional ni cuan amenazante el escenario internacional. Pero, el templo sufriría el mismo destino que el santuario en Silo había soportado a manos de los filisteos (1 S. 4-6). El cántico a la falsa seguridad («Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es este»; Jer. 7.4) habría de dar paso a los lamentos de la cautividad, a menos que el rey y el pueblo enmendasen sus caminos (7.1-8.7; 26.1-24).

Jeremías también atacó a Joacim por la violación flagrante de los términos del Libro del Pacto, descubierto nuevamente por su padre. Entre los pecados prohibidos explícitamente y que se practicaban con alevosía estaban la opresión de los extranjeros, las viudas y los huérfanos, el derramamiento de sangre, la idolatría, el robo, el adulterio y hasta el sacrificio de infantes (7.5-10, 30s.). En pocos años, Joacim logró deshacer las reformas de su padre.

Esta violenta opresión venía acompañada de lujos que estaban completamente fuera de lugar para un rey siervo de Judá:

> ¡Ay del que edifica su casa sin justicia,
> y sus salas sin equidad...
> Que dice: Edificaré para mí casa espaciosa...

> y la cubre de cedro, y la pinta de bermellón.
> ¿Reinarás, porque te rodeas de cedro?
> ¿No comió y bebió tu padre, e hizo juicio y justicia,
> y entonces le fue bien? (22.13-15)

Aquel para quien tanto significa el esplendor de la casa real debe sufrir la vergüenza y la ignominia como juicio. Como es común en las alocuciones proféticas de juicio, el castigo está a la altura del crimen:

> Por tanto, así ha dicho Jehová acerca de Joacim...
> En sepultura de asno será enterrado,
> arrastrándole y echándole fuera de las puertas de Jerusalén. (vv. 18s.)

Jeremías también se pronunció en contra de las política externa de Joacim. La victoria de Necao en Meguido dejó a Egipto en condiciones de dominar a Judá y a sus vecinos. Desafiando directamente a Dios, Joacim se unió a una coalición liderada por Egipto en un intento de resistir el creciente poder de la Babilonia de Nabucodonosor. Con gran ingenuidad, este pueblo contaba con que su circuncisión sirviera de amuleto contra la incircuncisión babilónica. Pero era el corazón penitente, y no la remoción del prepucio, la clave para la victoria, de acuerdo con Jeremías:

> He aquí que vienen días, dice Jehová, en que castigaré a todo circuncidado, y a todo incircunciso; a Egipto y a Judá, a Edom y a los hijos de Amón y de Moab, y a todos los arrinconados en el postrer rincón [o: y a todos los de sien rapada (BJ)],[17] los que moran en el desierto; porque todas las naciones son incircuncisas, y toda la casa de Israel es incircuncisa de corazón. (9.25s.)

De este período de conflicto con Joacim, vienen las confesiones de Jeremías, punzantes quejas que le plantean a Dios profundos interrogantes sobre la rectitud de los caminos divinos. Dios lo había llamado para denunciar el pecado y proclamar el juicio. Y sin embargo, el pecado persistía y el juicio se posponía. Más allá de la feroz persecución que llevaba a cabo el rey, la angustia más aguda que sobrellevaba Jeremías era el silencio de Dios (ver 11.18-20; 12.1-6; 15.15-18; 18.19-23; 20.7-18).[18]

La marcha de las tropas de Nabucodonosor fue una respuesta al pedido de juicio de Jeremías. En 605 los babilónicos vencieron al ejército de Necao en Carquemis (ver 46.2-24), y alteraron el equilibrio del poder. La muerte de su padre Nabopolasar le impidió a Nabucodonosor ejercer autoridad sobre Judá y Canaán por varios meses. Pero, la invasión era inevitable y, durante dos décadas, la extensa sombra de Babilonia oscureció la luz de la independencia de Judá:

> Así ha dicho Jehová:
> He aquí que viene pueblo de la tierra del norte,

17. Una costumbre pagana proscrita en Lv. 19.27.

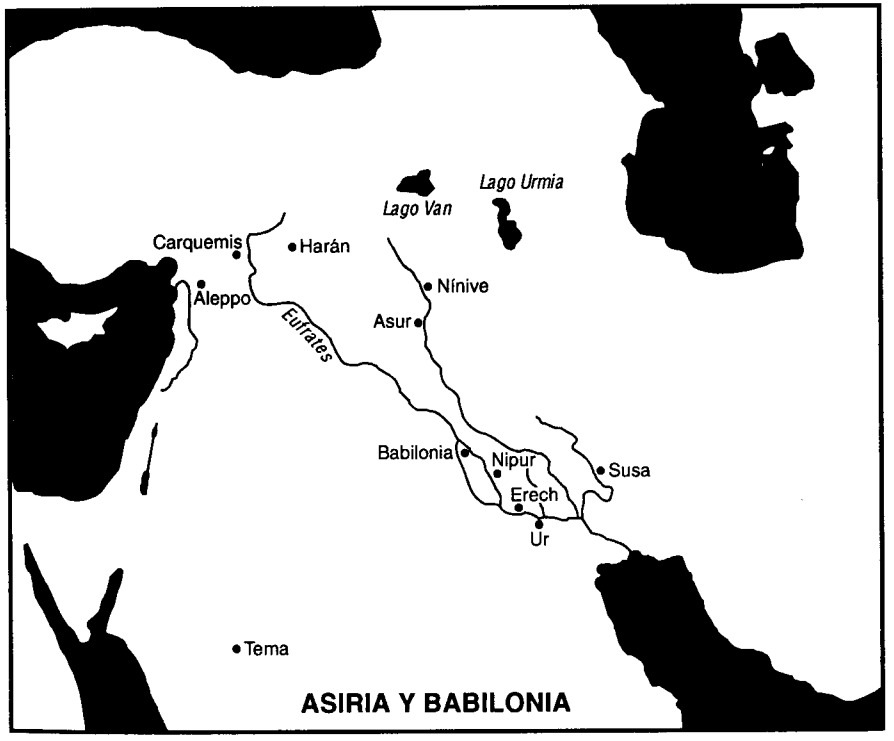
18. Muchos de estos pasajes se asemejan a los salmos de queja individual, en los cuales el que sufre describe su dolor y suplica a Dios que lo ayude. La desesperación casi suicida de 20.14-18 tiene un paralelo muy cercano en el sombrío soliloquio de Job (Job 3.1-26).

y una nación grande se levantará de los confines de la tierra.
Arco y jabalina empuñarán;
crueles son, y no tendrán misericordia... (6.22s.; cf. 5.15-17)

Cuando Joacim rompió el rollo que contenía estas acusaciones y amenazas (cap. 36), demostró más que desprecio por el profeta: buscaba romper el poder de la profecía. Su poder, sin embargo, no se encontraba en los garabatos carbónicos del rollo de Baruc, sino en la palabra del Señor eterno que no podía ser quebrantada. En este momento crucial de la historia, Jeremías resumió el mensaje que había predicado durante veinticinco años y recordó a sus compatriotas que necesitaban arrepentirse. Durante setenta años servirían al rey de Babilonia, mientras Dios hacía desaparecer de entre ellos «la voz de gozo y la voz de alegría, la voz de desposado y la voz de desposada, ruido de molino y luz de lámpara» (25.1-38, esp. vv. 10s.).

A este período pueden atribuirse varios oráculos de Jeremías en contra de las naciones (caps. 46-49). La victoria de Carquemis hizo de Babilonia la superpotencia, cuyas políticas despiadadas no harían más que dañar a las naciones pequeñas. Los discursos de Jeremías (dirigidos a los vecinos de Judá en Egipto, Moab, Amón, Edom y Damasco) confirman sus declaraciones sobre la soberanía de Yahvéh, recuerdan a Judá el tremendo poder de su opresor y renuevan la esperanza de que todos los enemigos caerían en última instancia.

En 601 Joacim intentó librarse de la soberanía babilónica. Alentado por el fracaso de Nabucodonosor al intentar conquistar Egipto, Judá apostó a ganar su independencia. Fue un mal paso que resultó doloroso al principio y fatal al final. La respuesta inicial de Nabucodonosor fue enviar contra Judá bandas de caldeos, sirios, moabitas y amonitas (2 R. 24.2), quizás los pastores por los que se lamentaba Jeremías:



ASIRIA Y BABILONIA

Muchos pastores han destruido mi viña,
hollaron mi heredad,
convirtieron en desierto y soledad mi heredad preciosa. (12.10)

Tres años más tarde, Nabucodonosor mismo invadió Judá y sitió Jerusalén. Durante este período murió el apóstata Joacim,[19] aún en su juventud, tal como lo predijera Jeremías (22.18s.; 36.30).

Joaquín. El breve reinado de Joaquín (tres meses) se registra en 2 Reyes 24.8-17: la invasión de Jerusalén, la captura del rey y su familia, el pillaje del templo, el exilio de los mejores guerreros y artesanos de Judá. Jeremías preserva la expresión patética de los eventos. Cuando Nabucodonosor arrasa con la tierra, Jeremías ve activa la propia mano del Señor:

Aunque los aventé con aventador
hasta las puertas de la tierra,
y dejé sin hijos a mi pueblo y lo desbaraté,
no se volvieron de sus caminos. (15.7)

La seria amenaza del exilio trae consigo fuertes lamentos:

Porque de Sion fue oída voz de endecha:
¡Cómo hemos sido destruidos!
En gran manera hemos sido avergonzados,
porque abandonamos la tierra,
porque han destruido nuestras moradas. (9.19; cf. 10.17s.)

Lo peor de todo es que la deportación de Joaquín (también llamado Conías o Jeconías) significa el final de la dinastía davídica:

Vivo yo, dice Jehová, que si Conías hijo de Joacim rey de Judá fuera anillo en mi mano derecha, aun de allí te arrancaría. Te entregaré en mano de ... Nabucodonosor[20]... (22.24s.)

Y agrega:

Así ha dicho Jehová:
Escribid lo que sucederá a este hombre privado de descendencia,
hombre a quien nada próspero sucederá en todos los días de su vida;
porque ninguno de su descendencia logrará sentarse sobre el trono de David,
ni reinar sobre Judá. (v. 30)

19. No se brindan detalles (cf. 2 R. 24.2). El cronista apunta que «lo llevó a Babilonia atado con cadenas» (2 Cr. 36.6).

20. La palabra «Nabucodonosor» proviene del nombre acadio *Nabû-kudurri-uṣur*, «Nabú protege mi mojón».

A pesar de lo amargo del exilio, llevaba en sí las semillas de la esperanza, como aprendió Jeremías en una visión luego de la deportación de Joaquín en 598. Dos canastas de higos —una con higos frescos y otra con higos podridos— fueron las imágenes centrales de la visión. La interpretación del Señor vibra con esperanza y juicio; los higos buenos representaban a los exiliados que serían conservados en el extranjero y devueltos a Judá para servir a Jehová en una nueva relación de amor y confianza; los higos malos representaban al nuevo rey Sedequías y sus fieles secuaces tanto en Judá como en Egipto, a los que el hambre y la peste destruirían (24.1-10).

Sedequías. Sedequías, hijo de Josías y tío de Joaquín, fue el títere de Nabucodonosor en todo sentido. El conquistador lo instaló en el trono con sólo veintiún años; se le cambió el nombre de Matanías a Sedequías para señalar su posición de vasallo (2 R. 24.17).

La tarea que le esperaba a Sedequías era monumental. Su pueblo había sido privado de liderazgo político, religioso y económico. Su antecesor exiliado, Joaquín, todavía vivía en Babilonia y muchos lo considerarían el verdadero gobernante. El ambiente se prestaba a la confusión, y aun a la anarquía.

El reinado de Sedequías se caracterizó más por su debilidad que por su fuerza. Lo dominaban sus consejeros espirituales y políticos, quienes carecían de habilidad y altura. Lo pusieron en una posición de conflicto con Jeremías, a pesar del respeto general de Sedequías por el profeta, cuya reputación había mejorado considerablemente desde que sus profecías sobre el exilio se habían cumplido.

La duración del exilio sería un área de conflicto. Liderados por el profeta Hananías, el rey y su corte esperaban un período breve de cautividad, quizás sólo dos años, y luego el retorno de Joaquín y los exiliados (cf. 28.1-4). Por otro lado, Jeremías despachó una carta que alentaba a los exiliados a asentarse en Babilonia y a esperar el paso de los setenta años profetizados anteriormente (29.1-32).

Un segundo tema conflictivo tenía que ver con la relación que Judá mantenía con Nabucodonosor. A lo largo de los alborotados once años que duró el reinado de Sedequías, Jeremías instó al joven rey a someterse a la autoridad de Babilonia. Concluido el cuarto año de su reinado, cuando Egipto gestaba una coalición entre Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón con el propósito de rebelarse contra Babilonia, Jeremías incitó dramáticamente a Sedequías a que no tomara parte. En un intento por dejar en claro cuál era la voluntad del Señor, Jeremías se puso un yugo de madera como símbolo de la sumisión que Dios deseaba se demostrara ante Nabucodonosor:

> Y a la nación y al reino que no sirviere a Nabucodonosor rey de Babilonia, y que no pusiere su cuello debajo del yugo del rey de Babilonia, castigaré a tal nación con espada y con hambre y con pestilencia, dice Jehová, hasta que la acabe yo por su mano. (27.8)

Las palabras de Jeremías enfurecieron de tal manera a Hananías que tomó el yugo de los hombros de Jeremías y lo quebró con el deseo de anular la profecía que simbolizaba. El Señor permaneció inflexible: Judá no debía rebelarse. El yugo de madera sería reemplazado por uno de hierro (28.12-16).

Las palabras de Jeremías cayeron en oídos sordos. Sedequías se alió con Egipto y Nabucodonosor respondió con una invasión a Judá y el sitio de Jerusalén (588). Con desesperación, el rey buscó alguna nueva palabra de Dios, pero la respuesta fue una repetición de lo que había escuchado durante la última década:

> He aquí yo vuelvo atrás las armas de guerra ... con que vosotros peleáis contra ... los caldeos que están fuera de la muralla y os tienen sitiados ... Pelearé contra vosotros ... Y heriré a los moradores de esta ciudad ... (21.4-6)

La caída de Jerusalén (586), el saqueo del templo y la cautividad de Sedequías, todos ocurrieron como lo había profetizado Jeremías (39.1-18; 52.1-30). Sin embargo, a pesar de que la capital estaba sitiada, Jeremías fue enviado a Anatot para redimir parte de su tierra ancestral como símbolo de que la palabra final de Dios no sería el juicio. Al exilio lo seguiría un retorno (32.1-33.26).

Luego de ser considerado un traidor y acusado de intentar desertar a los caldeos, Jeremías sufrió un trato muy cruel por parte de los príncipes y sacerdotes, a pesar del respeto que Sedequías tenía por sus dotes proféticas (37.1-38.28). En consecuencia, la sangrienta caída de Jerusalén le trajo algún alivio a Jeremías, cuya vida fue perdonada por los babilónicos (39.11s.).

El gobierno de Gedalías. La larga cadena de juicios contra Judá llegó a sus últimos eslabones cuando Nabucodonosor nombró gobernador a Gedalías (40.1-16). Los nacionalistas de Judá consideraban al gobernador un títere babilónico y lo asesinaron salvajemente. Temiendo la ira de Nabucodonosor, un remanente de líderes judíos bajo el mando de Johanán planearon huir a Egipto. Jeremías les instó a quedarse en Judá y ayudar a restaurar la tierra desolada. Con gran imprudencia despreciaron las palabras del profeta, y en un último acto de ironía, lo obligaron a ir con ellos a Egipto en contra de su voluntad (41.1-43.13). En Egipto, el ya veterano profeta pronunció sus últimas palabras, que prometían juicio, aun allí, a esta rotosa banda de fugitivos de Judá (44.1-30).

Jeremías probablemente murió en Egipto mucho antes del fin del exilio. Pero el editor final del libro agregó un relato que brilla como luz al final de un túnel: el sucesor de Nabucodonosor, Evil-merodac muestra su misericordia para con Joaquín, el rey cautivo de Judá (52.31-34; ver 2 R. 25.27-30 y comentarios anteriores, p. 282). Esta obra de clemencia parece indicar que ha cambiado la marea de juicio por la providencia de Dios y las olas del retorno y de la restauración, que le sirvieron de consuelo a Jeremías en los momentos oscuros, comenzaron a levantarse.

CUALIDADES LITERARIAS

Ningún otro profeta del Antiguo Testamento usó tan amplia variedad de formas literarias y exhibió tanta habilidad artística como Jeremías. La poesía de Jeremías, en una extraordinaria unión de forma y contenido, alcanza poder y patetismo. Teniendo en cuenta lo que se le había encomendado anunciar —en sus mensajes de

juicio y esperanza, sus pedidos de arrepentimiento, sus confesiones de lucha personal— es difícil pensar que se podría haberlo dicho de mejor manera.

Como otros de sus compañeros profetas, Jeremías usó patrones literarios que les resultaban conocidos a sus oyentes, pero los utilizó en combinaciones originales y llamativas que les dieron a sus oráculos una vitalidad, un color y una urgencia inigualados en la Biblia. Aquí sólo damos una muestra.

La prosa. La prosa y la poesía en Jeremías se entrelazan más que en la mayoría de los escritos proféticos. La prosa toma las siguientes formas:

(1) Los oráculos en forma de prosa son comunes (7.1-8.3; 11.1-17; 17.19-27; 18.1-12; 23.1-8). La mayoría se encuentran en forma de un discurso de juicio: una acusación que detalla los pecados, una amenaza de juicio (que a menudo se presenta con la expresión «por lo tanto») y una fórmula de mensajero. A veces se incluye un llamado al arrepentimiento o una orden de actuar con justicia (7.5-7; 22.1-4). Frecuentemente, el oráculo comienza con la instrucción divina que comunica cuándo, cómo y a quién debe entregarse la palabra (7.1s.). Además, puede que se incluya una sección poética (p.ej., 22.1-8, donde los vv. 6b-7 son poesía).

(2) Uno de los discursos de salvación más famosos de Jeremías está en prosa: la profecía sobre el «nuevo pacto». La esencia del pasaje es el contraste entre el antiguo pacto concretado en el Exodo y el nuevo pacto que se escribirá sobre los corazones del pueblo de Dios (31.31-34).

(3) Las acciones simbólicas proféticas generalmente se describen en prosa (13.1-11; 16.1-18; 19.1-15; 27.1-15). Estos relatos generalmente toman la siguiente forma: el profeta recibe la orden de realizar la acción; obedientemente la ejecuta; luego el Señor interpreta el acto. Estas profecías dramatizadas son más que ilustraciones, porque están dotadas de poder divino para lograr lo que simbolizan.

(4) Los relatos autobiográficos y biográficos forman una gran parte del libro. El relato del llamado del profeta, contado en primera persona, es una narración autobiográfica, aun cuando algunas de las palabras de Dios son poéticas (1.4-19). La historia del sufrimiento de Jeremías a manos de Pasur, el sacerdote, es una narración biográfica (20.1-6), como así también el relato sobre el rollo de Baruc que Joacim quemó (36.1-32). La distinción entre prosa biográfica y prosa oracular a menudo es confusa, porque los discursos de juicio y otras profecías a veces aparecen dentro de una sección narrativa (p.ej., 35.1-19, donde los vv. 13-17 son un discurso de juicio en prosa).

(5) Las narraciones históricas, que no nos cuentan la historia personal de Jeremías sino la historia de Judá, están en 39.1-18 (caída de Jerusalén) y 52.1-34 (destrucción del templo y detalles del exilio; cf. 2 R. 24.18-25.30).

La poesía. (1) El discurso de juicio es frecuente, pero mucho más variado en sus formas que en Amós. La acusación, por ejemplo, puede tomar la forma de una admonición:

> Guárdese cada uno de su compañero,
> y en ningún hermano tenga confianza;

> porque todo hermano engaña con falacia,
> y todo compañero anda calumniando. (9.4)

La amenaza de juicio puede tomar la forma de una pregunta retórica:

> ¿No los he de castigar por estas cosas?
> dice Jehová. (v. 9)

Los oráculos contra las naciones contienen sólo la amenaza de juicio sin una acusación que detalle pecados específicos (46.1-12; 47.1-7). Sin embargo, el discurso contra los amonitas incluye:

(a) una acusación:

> ¿No tiene hijos Israel?
> ¿No tiene heredero?
> ¿Por qué Milcom[21] ha desposeído a Gad,
> y su pueblo se ha establecido en sus ciudades? (49.1)

(b) una amenaza de juicio introducida por la expresión «por tanto»:

> Por tanto, vienen días, ha dicho Jehová,
> en que haré oir clamor de guerra en Rabá[22] de los hijos de Amón;
> y será convertida en montón de ruinas... (v. 2)

(c) una promesa de restauración:

> Y después de esto haré volver
> a los cautivos de los hijos de Amón, dice Jehová. (v. 6)

(2) El Libro de Consolación contiene discursos de salvación, promesas de esperanza y liberación para Judá (30.12-17, 18-22; 31.1-14, 15-22). Su forma tiende a ser menos estereotipada que la del discurso de juicio: a veces se describe la problemática de Judá para contrastarla con lo que es y será;

> Porque así ha dicho Jehová:
> Incurable es tu quebrantamiento,
> y dolorosa tu llaga.
> No hay quien juzgue tu causa para sanarte;
> no hay para ti medicamentos eficaces.
> . . . . . .
> Mas yo haré venir sanidad para ti,
> y sanaré tus heridas,
> dice Jehová. (30.12s., 17)

Con frecuencia un discurso de salvación contiene descripciones detalladas de la restauración: la reconstrucción de ciudades, la fertilidad renovada de las cosechas, la abundancia de hijos y una monarquía restaurada (vv. 18-21). Es posible que se

21. El dios nacional de los amonitas, también llamado Moloc (ver 32.35; Lv. 18.21). El nombre probablemente signifique «rey».

22. Capital de Amón, la actual Amán.

incluya en la promesa la destrucción de los enemigos que han infligido el dolor, generalmente en la forma de la ley del talión, y con el equivalente preciso de su crimen:

Pero serán consumidos todos los que te consumen;
y todos tus adversarios,
todos irán en cautiverio;
hollados serán los que te hollaron,
y a todos los que hicieron presa de ti daré en presa. (v. 16)

Es posible que el clímax sea la renovación del pacto, expresada en el lenguaje de un voto matrimonial:

Y me seréis por pueblo,
y yo seré vuestro Dios. (v. 22)

Puede que se incluyan porciones de himnos ya que Dios no sólo proclama su liberación, sino que invita a su pueblo a responderle con cánticos:

Porque así ha dicho Jehová:
Regocijaos en Jacob con alegría,
y dad voces de júbilo a la cabeza de naciones;
haced oir, alabad, y decid:
Oh Jehová, salva a tu pueblo,
el remanente de Israel. (31.7)

Técnicas literarias. Podrán observarse varias técnicas literarias en Jeremías:

(1) Sus figuras de dicción son cáusticas, al igual que su descripción de la corrupción sexual de Judá:

Como caballos bien alimentados,
cada cual relinchaba tras la mujer de su prójimo. (5.8)

O su representación de la avaricia egoísta de los ricos de Judá:

Porque fueron hallados en mi pueblo impíos:
acechaban como quien pone lazo,
pusieron trampa para cazar hombres.
Como jaula llena de pájaros,
así están sus casas llenas de engaño... (vv. 26s.)

(2) Las preguntas retóricas son un recurso favorito. Jeremías usa preguntas de respuesta obvia y, sin embargo, el pueblo parece pasar por alto lo que saben que es correcto. El argumento, presentado en forma de pregunta, puede tomarse de una costumbre:

¿Se olvida la virgen de su atavío,
o la desposada de sus galas?
Pero mi pueblo se ha olvidado de mí
por innumerables días. (2.32)

De la ley:

Si alguno dejare a su mujer,
y yéndose ésta de él se juntare a otro hombre,
¿volverá a ella más?
¿No será tal tierra del todo amancillada?
Tú, pues, has fornicado con muchos amigos;
mas ¡vuélvete a mí! dice Jehová. (3.1)

De la naturaleza:

¿Faltará la nieve del Líbano de la piedra del campo?
¿Faltarán las aguas frías que corren de lejanas tierras?
Porque mi pueblo me ha olvidado,
incensando a lo que es vanidad... (18.14s.)

O de la historia:

¿No tiene hijos Israel?
. . .¿Porque Milcom ha desposeído a Gad. . . .? (49.1)

A modo de trampa, estas preguntas obligan a sus oyentes a condenarse a sí mismos. Al dar la respuesta obvia, el oyente reconoce que la línea apropiada de conducta es igualmente obvia y, sin embargo, ha procedido en sentido contrario.

(3) Al igual que Isaías y Amós, Jeremías parece haber usado formas literarias que generalmente se asocian con la literatura sapiencial. Consideremos esta ilustración tomada de la naturaleza:

Aun la cigüeña en el cielo conoce su tiempo,
y la tórtola y la grulla y la golondrina
guardan el tiempo de su venida;
pero mi pueblo no conoce el juicio de Jehová. (8.7)

Además, se usa un proverbio popular en el discurso de juicio en 13.12,[23] mientras que en 17.5-8 se encuentra el patrón bendición-maldición semejante al Salmo 1.

(4) Las quejas que se asemejan a un salmo son una forma literaria de las confesiones de Jeremías. El «por qué» y «hasta cuándo» de 12.1-4 y los ardientes pedidos de liberación en 17.14-18, 18.19-23 y 20.7-12 son ejemplos de una queja.

(5) Jeremías echó mano a diversos ámbitos de la vida de Israel para obtener ingredientes literarios que enriquecieran su mensaje. A menudo, la forma avalaba el contenido. Los matices no hubieran escapado a la comprensión de sus oyentes, quienes habrían reconocido las formas como partes de su vida cotidiana. Las cortes de justicia que se reunían en los portones de la ciudad proveyeron formas como la poderosa acusación en 2.1-13, donde el Señor pleitea con Judá. El atalaya, desde el cual sonaba la alerta cuando se avecinaba la batalla, suplió estas palabras:

23. Jer. 17.11 parece ser un proverbio en forma de una comparación familiar del tipo «así como», entre la conducta animal y la conducta humana.

Huid, hijos de Benjamín, de en medio de Jerusalén,
y tocad bocina en Tecoa,
y alzad por señal humo sobre Bet-haquerem;[24]
porque del norte se ha visto mal,
y quebrantamiento grande. (6.1)

Del campo de batalla se toman órdenes que señalan la invasión de Egipto:

Preparad escudo y pavés,
y venid a la guerra.
Uncid caballos y subid,
vosotros los jinetes,
y poneos con yelmos;
limpiad las lanzas,
vestíos las corazas. (46.3s.)

Estas muestras ilustran el empleo imaginativo que hacía Jeremías de formas conocidas, con el propósito de sacudir a sus compatriotas de manera tal que respondieran a la palabra de Dios.

LA CONTRIBUCION TEOLOGICA DE JEREMIAS

La piedra fundamental de la percepción teológica de Jeremías es su insistencia en que el Exodo era la experiencia espiritual predominante de Israel. Incluye la liberación de la esclavitud en Egipto, el pacto del Sinaí con su lista detallada de obligaciones y el asentamiento en Canaán con la guía y el poder del Señor. En su mayoría, los otros motivos teológicos que toca el profeta se apoyan, en diversos grados, sobre el Exodo.

La soberanía de Yahvéh en la historia. El nacimiento de Israel como nación, la frustración de Egipto en su intento de impedir el Exodo y la rendición de Canaán ante Josué, todos se consideraban el resultado de la intervención divina directa. Como tal, estos eventos monumentales dieron forma a la perspectiva que Israel tenía sobre la historia como el ámbito en el cual el Señor de Abraham, Isaac y Jacob se daba a conocer.

Jeremías sostenía con fuerza que los eventos en Judá, Egipto y Babilonia estaban mucho más sujetos a la soberanía divina que a la política humana. Es decir, la política humana sólo tendría éxito en la medida en que estuviera de acuerdo con la voluntad de Dios. Esto fue lo que Jeremías persistentemente trataba de recordar a Joacim y a Sedequías. El éxito de Nabucodonosor no se debía tanto a su habilidad política o a su poderío militar como a la directiva de Dios (cf. 27.6). La soberanía de Yahvéh

24. Quizás, 'Ain Kârim ('En Kerem), al oeste de Jerusalén; Bright, *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Garden City, 1965, p. 47.

sobre la historia se mostraba en la manera en que él usaba las naciones para hacer su voluntad.

Este Señor soberano también se reservó el derecho de cambiar sus planes. Durante la gran obra de gracia que efectuaba Dios, Israel anduvo errante cuarenta años en el desierto como castigo.[25] En vez de recordar esta lección seria, Judá se torno complaciente, suponiendo que el Dios que demostró su gracia en el pacto siempre los defendería a ellos y a su capital de cualquier ataque. Pero Dios es demasiado soberano para eso, según aprendió Jeremías:

> En un instante hablaré contra pueblos y contra reinos, para ... destruir. Pero si esos pueblos se convirtieren de su maldad contra la cual hablé, yo me arrepentiré del mal que había pensado hacerles, y en un instante hablaré de la gente y del reino, para edificar y para plantar. Pero si hiciere lo malo delante de mis ojos ... me arrepentiré del bien que había determinado hacerle. (18.7-10)

Aquí Jeremías toma el principio de la bendición o del juicio, que se aplica a Israel en Deuteronomio 27-28, y lo amplía para incluir la libertad de Dios para tratar con las naciones en general.

La soberanía de Dios en la historia se reveló en un juicio directo, que asumía toda la responsabilidad, como dejan en claro los oráculos de Jeremías contra las potencias extranjeras (caps. 46-51). Vez tras vez retratan la irrupción del juicio sin mencionar al agente humano responsable. Esto no significa que sólo se trataba de obras divinas (terremoto, hambre, plaga o inundación). Generalmente, el juicio se presentaba en forma de ataques militares (cf. 51.1-4), pero Dios mantenía haber enviado a los ejércitos tal como había derrumbado los muros de Jericó (Jos. 6) y puesto en fuga a las tropas de Madián (Jue. 6-7).

La antigua Torá y la nueva ley. Ni las duras acusaciones que Jeremías hacía contra el pecado de Judá ni sus muchas esperanzas de una restauración futura pueden comprenderse aparte del Exodo. La idolatría tan alevosa de los días de Manasés (2 R. 21) era mucho más repugnante a la luz del magnífico rescate que Dios había efectuado en favor del pueblo al librarlo del yugo egipcio. En un argumento revelador, Dios cita a su antigua relación con Israel, y luego hace la pregunta que los condena:

¿Qué maldad hallaron en mí vuestros padres,
que se alejaron de mí,
y se fueron tras la vanidad[26]
y se hicieron vanos? (Jer. 2.5)

25. Lo que Nm. 14.34 considera como juicio, Jeremías lo comprende como parte del pasado piadoso de Israel. Quizás, en comparación con el rechazo por Judá del Señor en los días de Jeremías y el duro juicio que aún vendría, la peregrinación por el desierto haya sido un período de gracia.

26. «Vanidad» es equivalente a «ídolos». La fraseología muestra la futilidad de la idolatría y su impacto: la gente llega a ser lo que ellos adoran.

El abandono de Israel era incoherente con las acciones de otros pueblos paganos:

¿Acaso alguna nación ha cambiado sus dioses,
aunque ellos no son dioses? (v. 11)

La apostasía de Israel era incoherente con su propio pasado:

Te planté de vid escogida,
simiente verdadera toda ella;
¿cómo, pues, te me has vuelto sarmiento de vid extraña? (v. 21)

Jeremías considera que tanto los pecados personales como los nacionales son una violación de la ley del pacto, que debió disciplinar la vida de ellos tal como un yugo lo haría con un buey:

Iré a los grandes,
y les hablaré;
porque ellos conocen el camino de Jehová,
el juicio de su Dios.
Pero ellos también quebraron el yugo,
rompieron las coyundas. (5.5)

Ya fueran líderes o laicos, el pueblo de Judá hacía gala del pacto de Dios con sus padres.

La única explicación de esta rebelión ingrata es el pecado, indeleblemente marcado en la humanidad como las manchas de un leopardo o el color de piel de un etíope (13.23). Cuando Jeremías observa que el corazón humano —centro de las decisiones morales e intelectuales— es engañoso y perverso (17.9), no está hablando sobre la naturaleza humana desde un punto de vista teórico, sino con la perspectiva práctica dada por años de ver cómo sus compatriotas habían despreciado la herencia del pacto a la vez que justificaban su conducta depravada.

Ninguna solución superficial, ni aun las amplias reformas de Josías, podría remediar la idolatría descarada y la corrupción abierta. Lograr esto significaría nada menos que un nuevo pacto; una relación que vincule un Dios soberano a Israel, su pueblo: «y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo» (31.33).[27] Como el antiguo pacto, el Señor inicia el nuevo (v. 31), que resulta una expresión de su soberanía.

El Nuevo Pacto está diseñado para satisfacer las necesidades específicas que lo hicieron menester: (1) es aún más personal que el contrato nupcial que Israel ha violado tan descaradamente («...ellos invalidaron mi pacto, aunque fui yo marido para ellos» [v. 32]); (2) se escribe en los corazones del pueblo, fuente de su iniquidad, y no en tablas de piedra (v. 33); (3) da como resultado el conocimiento verdadero de Dios: la nueva Torá de obediencia completa y comunión rica sin necesidad de

27. La mención de ambos, Israel y Judá (v.31), indica el ideal de Jeremías de ver un tiempo en el que Dios anule la ruptura de la división de Jeroboam y la devastación de la invasión asiria. Jeremías, como los otros grandes profetas, no pudo concebir un futuro que no incluyese la unidad de toda la casa de Jacob.

enseñanza humana (v. 34); (4) lleva consigo la seguridad de un perdón completo de los pecados que causaron el juicio (v. 34).[28]

Esta necesidad y esta esperanza de transformación total que comienza con la nueva ley escrita en nuevos corazones, moldean la perspectiva que Jeremías guarda del futuro. Se expresa más en términos personales y espirituales que en términos políticos, como esperaríamos de un profeta a quien le tocó presenciar el fracaso trágico de un sistema político y que intuía que ninguna reforma superficial podría remediarlo.

Sin embargo, Jeremías no se quedó callado en cuanto al futuro político. Es cierto que había renunciado a toda esperanza de ver perdonada la ciudad de David y su casa. A pesar de esto, se levantaría «un renuevo justo», un heredero legítimo al trono de David. La justicia dentro de las fronteras de Israel sería característica de ese reinado (23.5s.). Esto llegaría a ser un don de la gracia interviniente de Dios, tal como lo proclamaba el nombre del futuro rey: «Jehová, justicia nuestra», el que se desvela por los derechos de su pueblo.[29]

El Nuevo Pacto con su nueva Torá y el nuevo rey (el «Mesías», aunque Jeremías no usó el término) se entrelazan para dar forma al cuadro del futuro, que el profeta presenta: una relación personal que liga a Dios con un destino nacional radiante.[30]

La fortaleza de la fe personal. Esta esperanza radiante es otra evidencia de la profunda dedicación de Jeremías a la voluntad de Dios y de su sólida confianza en su poder. Ningún elemento del panorama político ni de la situación religiosa contemporánea hubiese despertado tal optimismo, salvo su profunda fe en el Señor del pacto.

En un sentido, todo su ministerio había sido una preparación espiritual para el papel que debía desempeñar como consolador y crítico. Su llamado y su comisión le habían asegurado el interés personal de Dios: «Antes que te formase en el vientre te conocí» y «contigo estoy para librarte» (1.5, 8; cf. 19). El encuentro con la palabra de Dios a lo largo de las décadas de su ministerio debe haber convencido a Jeremías de la persistencia y el poder de Dios para llevar a cabo sus planes.

La palabra del Señor fue «como fuego ardiente» metido en los huesos de Jeremías (20.9) y él no podía hacer otra cosa que declararla y verla en acción.[31] El empuje imparable de esa palabra significaba que el futuro de Dios estaba asegurado.

Ni la persecución por parte de enemigos políticos, ni la incomprensión de amigos cercanos, persuadieron a Jeremías de no confiar en Dios. Hasta sus serias quejas respecto a la voluntad de Dios eventualmente parecieron fortalecer su fe, como lo hicieron las dudas de falsos profetas como Hananías (cap. 28).

28. Jesús y la iglesia primitiva se apropiaron de esta novedad radical para describir la transformación llevada a cabo por el evangelio de Cristo (Mr. 14.24; He. 8).

29. La expresión hebrea (*yhwh ṣidqēnû*) sugiere un juego de palabras con el término «Sedequías» (*ṣidqîyāhû*). El nuevo rey de Dios sería todo lo que Sedequías podría haber sido y no fue.

30. Esta combinación, sin mencionar un rey mesiánico, se encuentra en 32.36-41.

31. Ver J.G.S.S. Thomson, *The Word of the Lord in Jeremiah*, Londres, 1959.

La experiencias personales de Jeremías no pueden separarse de su mensaje. Su confianza en que la gracia de Dios transformaría el futuro de Israel se nutrió de la dirección firme, aunque generosa, de Dios. El peregrinaje de Jeremías, caracterizado por juicio y gracia, se convirtió en un paradigma por el cual se transmitía el carácter y la voluntad de Dios a Israel y a otros.[32] Si la lección principal de la Escritura es la obediencia total al Señor de la gracia del pacto, ninguna otra persona en el Antiguo Testamento la enseñó mejor que Jeremías.

32. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 347: «Una comunidad de fe atesoró el recuerdo de su proclamación, el que se formó, conscientemente, por fuerzas teológicas para servir como un testimonio para el futuro Israel».

FECHAS DE LAS PROFECIAS Y EXPERIENCIAS DE JEREMIAS

Muchas de las fechas del material de Jeremías son controversiales. Los pasajes que nombran a un rey o contienen referencias cronológicas están señalados con un asterisco.

Rey	*Año*	*Cita*	*Resumen*
Josías	627 a.C.	1.1-19*	Llamado de Jeremías
	627-621	2.1-6.30	Denuncia del pecado de Judá; apelación al arrepentimiento; amenazas de juicio por la invasión desde el norte
	627-621	8.4-9.24 (TM 25)	Denuncia del pecado de Judá; pesar de Jeremías por la falta de arrepentimiento del pueblo; su predicción de los lamentos del pueblo cuando venga el juicio
	621	11.1-14	Apoyo de Jeremías a la reforma de Josías basada en el Libro del Pacto
	621	13.1-11	Acto simbólico de esconder el cinturón a orillas del Eufrates para mostrar la locura de la dependencia de otros dioses
	621	16.1-9	El Señor manda a Jeremías no casarse a la luz de las calamidades venideras
	621	30.1-31.40	Libro de Consolación, que culmina con la promesa del Nuevo Pacto
Joacaz	609	22.10-12*	Se exhorta al pueblo a que no lamente la muerte de Josías sino el exilio de Joacaz
Joacim	608-605	7.1-8.3; 11.15-17; cap. 26*	Profecías de la destrucción del templo
	608-605	22.13-19*	Jeremías acusa a Joacim de valorar el lujo más que la justicia
	608-605	17.1-27	Jeremías reprende a Judá por su idolatría y por no guardar el sábado, y se lamenta por su propio sufrimiento
	608-605	21.11-22.9	Se manda al rey a ejecutar juicio

	608-605	11.18-12.6 15.10-21 18.18-23 20.7-18	Queja de Jeremías porque tanto la oposición como Dios retardan el juicio prometido
	605	25.1-26*	Resumen del mensaje de Jeremías más algunos oráculos de juicio
	605	46.1-49.33*	Discursos de juicio contra Egipto y otros vecinos de Judá
	605	19.1-20.6	Las profecías de Jeremías de ruina provocan una dura oposición de Pasur, el sacerdote
	605	45.1-5*	El Señor promete conservar la vida de Baruc, escriba de Jeremías
	601	12.7-17	Jeremías lamenta el asolamiento de Judá por las tribus invasoras
	601-598	35.1-19*	Jeremías lleva a los recabitas al templo como demostración de la obediencia que el pueblo de Judá debía haber rendido al Señor
	601-598	18.1-11	Jeremías visita la casa del alfarero
Joaquín	598	15.5-9 9.10-11, 17-22 (TM 9-10, 16-21)	Lamento por el ataque de Nabucodonosor a Jerusalén
	598	10.17-24 16.16-18	Jeremías ordena al pueblo que se prepare para el exilio
	598	22.24-30* 13.18-19	El Señor promete juzgar a Joaquín
Sedequías	597	24.1-10*	Higos buenos y malos, símbolos de aquellos a quienes Dios conservará en el exilio y aquellos a quienes juzgará en Judá
	597	49.34-39*	Profecía contra Elam
	597	29.1-29*	Carta de Jeremías que alienta a exiliados a planificar una larga estadía en Babilonia
	594	51.59-64*	Acto simbólico de arrojar un rollo en el Eufrates para profetizar la destrucción de Babilonia
	594	27.1-28.16	Acto simbólico de Jeremías acerca del yugo de la esclavitud y su disputa con el falso profeta Hananías
	595-590	23.1-40	Jeremías denuncia a los líderes de Jerusalén (esp. a los profetas); sus profecías sobre el renuevo justo de David
	589	34.1-22*	Profecía de la caída de Jerusalén y denuncia a la aristocracia de Judá por no liberar a sus esclavos
	588	21.1-10*	Jeremías insta a Sedequías a rendirse a Nabucodonosor
	588	37.1-38.28*	El sitio de Jerusalén, la prisión de Jeremías y su consejo a Sedequías para que se rinda
	588	32.1-44*	Jeremías compra un campo en Anatot como símbolo de la esperanza del regreso del exilio
	588	33.1-26*	Se le asegura a Jeremías que Dios restaurará la fortuna de su pueblo después del exilio
	586	39.1-18*	Caída de Jerusalén, captura de Sedequías, preservación de la vida de Jeremías
	586	52.1-30*	Caída de Jerusalén, saqueo del templo y recuento de los cautivos de Nabucodonosor
Gedalías (gobernador designado por Babilonia)	586	40.1-16	Jeremías liberado al custodio de Gedalías, a quien Nabucodonosor nombró gobernador de Judá
	586	41.1-18*	Asesinato de Gedalías; la confusión política siguiente
Johanán (líder del remanente de Judea)	586	42.1-22*	Jeremías aconseja al remanente de Judá permanecer en la tierra y no buscar asilo en Egipto
	585	43.1-13*	El remanente judío huye a Egipto para escapar de la ira de Nabucodonosor, toma a Jeremías y lo lleva contra su voluntad
	585	44.1-30*	Ultimo discurso de Jeremías a los judíos en Egipto, repasando el pecado del pueblo y prometiendo juicio aun en Egipto
	560	52.31-34*	Evil-merodac sucede a Nabucodonosor, garantiza misericordia a Joaquín después de 37 años de cautividad

32

SOFONIAS Y JOEL

SOFONIAS

Si ordenásemos los libros proféticos cronológicamente, probablemente Sofonías ocuparía un lugar entre Isaías y Jeremías. Sofonías rompió con el silencio profético que reinó por medio siglo en Judá, durante el violento y corrupto gobierno de Manasés.[1] Volvió a formular y aplicó los temas principales de los profetas del siglo VIII al turbulento escenario internacional y nacional a fines del siglo VII. Sin duda, su prédica prestó apoyo a Jeremías, de modo que juntos contribuyeron a impulsar las reformas de Josías.

Antecedentes personales. Nada se sabe de Sofonías excepto lo que encontramos en sus escritos. En la introducción (1.1) se traza su historia familiar volviendo cuatro generaciones hasta Ezequías. Existen dos propósitos posibles que justificarían esta genealogía extraordinariamente larga: Sofonías está trazando su linaje hasta el gran rey de Judá para fundamentar su conocimiento íntimo de los pecados de los líderes de Jerusalén (ver vv.11-13; 3.3-5) o está autenticando la veracidad de sus orígenes judíos para sortear cualquier obstáculo que presente el nombre de su padre, Cusi (etíope). Si el nombre de Ezequías corresponde al del rey, lo cual parece razonable, entonces Sofonías se inició en su carrera profética de joven, quizás a los veinticinco años. Esta sugerencia parte de que se mencionan tres generaciones (Cusi, Gedalías, Amarías) entre Sofonías y Ezequías y sólo dos (Amón, Manasés) entre Josías (quien subió al poder de niño) y Ezequías.

La mención del reino de Josías (1.1) establece, a grandes rasgos, los límites temporales del ministerio de Sofonías (*ca.* 639-609 a.C.). Sería peligroso cualquier intento de precisar más estos límites, pero las gráficas descripciones de prácticas idolátricas en Judá y Jerusalén son indicios de que la profecía data de antes de la reforma de Josías y, por tanto, coincide aproximadamente con el tiempo del llamado de Jeremías (*ca.* 626).[2]

1. El nombre Sofonías podría ser una evocación de la supresión sufrida por los profetas bajo Manasés: debió ser «escondido por el Señor» para sobrevivir las purgas del rey impío.

2. El argumento de J.P. Hyatt («The Date and Background of Zephaniah», *JNES* 7, 1948, pp. 25-29) de que los oráculos contra la nación en el cap. 2 armonizan mejor con la escena

Jerusalén es el corazón de la preocupación de Sofonías, quien condena la degradación religiosa y la apatía social de esta ciudad (1.4-13; 3.1-7) y predice su bienestar final (3.14-20). Con la familiaridad del que conoce de primera mano, Sofonías describe la capital (1.10s.): la puerta del Pescado, probablemente en el muro septentrional cerca del valle Tiropoeon; la segunda puerta (Misné), aparentemente la sección norte inmediatamente al oeste del área del templo; el Mactes, una cuenca natural (quizá parte del valle Tiropoeon), apenas al sur del Misné, que se usaba como mercado.[3] Sofonías se dedica al sector septentrional, porque los otros tres lados tenían terraplenes empinados que hacían difícil un ataque. La combinación de descripciones detalladas y la preocupación por el bienestar de la ciudad sugieren que Sofonías vivía en la capital. Algunos eruditos[4] han sido más específicos en la reconstrucción del ministerio de Sofonías y lo han vinculado con los profetas del templo.[5] De hecho, tanto Isaías como Jeremías prestaron una atención considerable al templo. Joel tiene una preocupación vital por los sacerdotes y por la rutina diaria de sacrificios. Pero decir que un profeta muestra interés en la vida religiosa de su templo no es lo mismo que proponer que era un profeta del templo, un miembro del personal del templo, cuya tarea consistía en declarar la palabra de Dios en relación con funciones religiosas tales como las fiestas sagradas. En el caso de Sofonías, la evidencia no es suficiente como para sostener su relación con el templo.[6]

Trasfondo histórico y religioso. Judá nunca se recuperó del medio siglo infame durante el que reinó Manasés. El hijo de Ezequías, a pesar de realizar intentos simbólicos de reforma (2 Cr. 33.12-19), dejó manchas imborrables sobre el carácter de la nación. Cuando Amón se revirtió a los peores rasgos de su padre, el destino de Judá quedó sellado. Sofonías hizo trizas el silencio profético, no con esperanza sino con juicio inminente:

internacional en el reinado de Joacim (609-597 a.C.) generalmente no ha sido aceptado (ver F.C. Fensham, «Book of Zephaniah», *IDBS*, pp. 983s.).

3. Sobre un tratamiento completo de la geografía ver W.S. LaSor, «Jerusalim», *ISBE* 2, 1982; ver además Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, eds., *The Macmillan Bible Atlas*, mapa 114, p. 74. Otra posición es la de H. Cazelles, que parece identificar el Misné de 2 R. 22.14 con el Mactes de Sofonías: *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*, Madrid, 1980.

4. P.ej., A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* 2, Copenhague, 1948, p. 153.

5. Ver A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel; The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff, 1979; cf. W. McKane, «Prophecy and the Prophetic Literature» *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., Oxford, 1979, p. 166.

6. Sobre las posibles conexiones entre Sofonías y las instituciones políticas y religiosas de Jerusalén, consultar a R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia, 1980, pp. 279-282. El énfasis reciente sobre los profetas del templo ha sido positivo como contrapeso a las posiciones extremas de Wellhausen y sus discípulos, que presentaban a profetas y sacerdotes como grupos antagónicos en el antiguo Israel. Sin embargo, puede resultar igualmente extremado subrayar demasiado la conexión; ver E.J. Young, *My Servants the Prophets*, Grand Rapids, 1952, p. 103.

Cercano está el día grande de Jehová...
es amarga la voz del día de Jehová...
Día de ira aquel día,
día de angustia y de aprieto,
día de alboroto y de asolamiento,
día de tiniebla y de oscuridad,
día de nublado y de entenebrecimiento,
día de trompeta y de algazara...[7] (1.14s.)

¿Qué nación consideraba Sofonías que Dios usaría como látigo para postrar a Judá? Hay quienes encuentran un indicio en la descripción que hace Herodoto de las ordas escitas que barrieron con la región entre su hogar montañés y Asia occidental hasta Egipto.[8] Los eruditos, sin embargo, se resisten a esta identificación, por falta de un respaldo suficiente de otros registros antiguos. Es más probable que Sofonías percibiese la intranquilidad reinante que producían el presagio de la inminente caída de Asiria y el estruendo ominoso de una Babilonia en busca de su esplendor antiguo. Antes de finalizar las dos décadas posteriores a la profecía de Sofonías, la orgullosa Nínive había sido humillada (cf. 2.13-15) y Josías había muerto en Meguido (2 R. 23.29), Nabucodonosor había batido a los egipcios en Carquemis y Siria y Palestina le pertenecían. Pasadas cuatro décadas, Judá misma había sido arrasada, y el llanto y el clamor se habían levantado desesperadamente desde la puerta del Pescado, la segunda puerta y Mactes. ¡Realmente fue un día de ira!

Mensaje. Dos temas dominan este breve libro: la amenaza de juicio inminente (1.2-3.7) y la esperanza de liberación final (3.8-20).

Sin contar un breve llamado al arrepentimiento (2.1-3), 1.2-3.7 subraya la ira de Dios. El alcance universal del juicio divino tendrá efectos tan catastróficos como el diluvio en los días de Noé (ver Gn. 6):

Destruiré por completo todas las cosas
de sobre la faz de la tierra...
Destruiré los hombres y las bestias... (1.2s.)

El profeta primero se ocupa de su propia tierra y de su propia ciudad (1.4-2.3), cuyos pecados religiosos y sociales los han tornado en receptores de la ira divina. Se habían vendido a la adoración de Baal, el dios cananeo de la fertilidad; al sol, a la luna, y a las estrellas; y a Milcom, el dios rey de sus vecinos amonitas al oriente. Símbolo de las debilitantes alianzas con naciones paganas, particularmente con Asiria, son las torpes imitaciones de modas extranjeras que tendían a comprometer su peculiar identidad como pueblo de Dios. La corrupción social a la que alude 1.9[9]

7. Así el famoso himno medieval latino, *Dies irae, dies illa.*

8. Herodoto, I.104-106.

9. La difícil frase «los que saltan la puerta» podría referirse a la avidez con que los siervos de los ricos se abalanzaban sobre las chozas de los pobres, para robarles lo poco que tenían. Una interpretación alternativa detecta un reflejo de superstición pagana; ver Hyatt, *JNES* 7, 1948, pp. 25s.: «subirse al podio» de un ídolo (1 S. 5.5).

Tumba de cúpula cónica (siglos II a I a.C.) en el valle de Cedrón, lugar tradicional del valle de Josafat (Jl. 3.12; cf. v. 14). (J. Finegan)

LOS PROFETAS DEL SIGLO VII Y SU MUNDO

	Profeta	*Judá*	*Egipto*	*Asiria*	*Babilonia*	*Eventos destacados*
700		Ezequías 728-687		Senaquerib 705-681		
695		Manasés 696-642				
690			Tiraca 690-664			
685				Esar-hadon 681-669		
680						
675						
670				Asurbanipal 669-627		
665			Psamético I 664-610		Šamaš-šum-ukin 668-648	Asurbanipal saquea Tebas
660						
655						Se subleva Psamético *ca.* 655
650					Kandalanu 647-627	Fracasa el alzamiento babilónico
645		Amón 642-640				
640		Josías 639-609				
635						
630				Sin-sar-iškun 629-612	Nabopolasar 626-605	
625	Sofonías *ca.* 627 Jeremías 627-					
620	Nahum 621-612(?)					
615						
610	Habacuc	Joacaz 609 Joacim 608-597	Necao II 610-595	Cae Nínive 612 Assur-uballit 612-609 último rey		Necao a Carquemis Matan a Josías Destitución de Joas
605	Abdías(?)				Nabucodonosor 605-562	Batalla de Carquemis Se somete Ascalón
600	Joel(?)					Se somete Joacim Cae Jerusalén 597
		Joaquín 597				
595		Sedequías 597-586				

se amplía en 3.1-7, donde la culpa se atribuye a los líderes. Estos pecados, en conjunción con la apatía moral y espiritual de los ciudadanos de Jerusalén, merecen el peor tipo de juicio, y Sofonías describe la ira de Dios con una furia sostenida y candente, casi sin paralelo en las Escrituras.

Al mejor estilo de la tradición profética (ver Is. 13-23; Jer. 46-51; Ez. 25-32; Am. 1-2), Sofonías también incluye oráculos en contra de los vecinos de Judá (2.4-15). El área costera filistea, semillero de oposición a Judá desde los días de los Jueces, recibe una atención especial; cuatro ciudades clave —Gaza, Ascalón, Asdod y Ecrón— son marcadas para juicio (vv. 4-7).[10] Este territorio, acostumbrado por años a las actividades marciales, sintió la bota del conquistador antes que Judá: Nabucodonosor arrasó con Ascalón en 604 y usó a Filistea como base de operaciones para lanzar su frustrada invasión a Egipto en 601. Tan alevoso era el paganismo de los filisteos y tan patente su oposición a los propósitos de Dios en Israel, que el profeta no siente la necesidad de citar las bases de su condena.

En lo que respecta a los parientes de Israel, Moab y Amón (ver Gn. 19.36-38), la relación cercana aparentemente había causado desprecio (vv. 8-11). Sensibles todavía por el dolor de la derrota que les infligió David (2 S. 8.2; 10.1-14) y luego Josafat (2 Cr. 20.22-30), aguijoneaban a los israelitas y a su Dios con provocacionesh irientes. Moab y Amón fueron absorbidos a la red de naciones controladas por Nabucodonosor y usados para someter a Judá durante la época en que Joacim se reveló, tarea que sin duda disfrutaron (2 R. 24.2). La breve mención de los etíopes (2.12) demuestra la extensión geográfica de la influencia soberana de Dios (ver 3.10).[11] Asiria y su altiva capital, Nínive, fueron señaladas para recibir un juicio especial (2.13-15), que la despiadada coalición de medos, babilónicos y escitas(?) ejecutaron sin saberlo en 612. Recordemos que estos oráculos se dirigían no a oyentes extranjeros sino a Judá, que precisaba que frecuentemente se le recordase que, aunque pertenecía exclusivamente a Dios, él no era exclusivamente de ella. El era Señor de toda la tierra y, en última instancia, tanto Judá como sus amigos y enemigos tendrían que enfrentarse con él.

La acusación contra Jerusalén (3.1-7) es más específica que las que se hacen contra naciones paganas: el mayor privilegio de la ciudad se traduce en una mayor responsabilidad. Las acciones de los líderes siempre se vieron reflejadas en el accionar del pueblo de Israel. Ahora, el vicio y la avaricia bloqueaban todas las principales vías de transmisión de la instrucción de Dios al pueblo: los gobernantes, los profetas, los sacerdotes (ver Mi. 3). Ni el trágico ejemplo del reino del norte podía frenar la carrera de Judá hacia la autodestrucción. Mientras Dios más le advertía, con mayor celeridad se precipitaba a la calamidad (Sof. 3.6).

Volviéndose de la ira a la restauración, el profeta deja claro que el juicio de Dios no es sólo punitivo, sino que además es correctivo. Cuando las naciones hayan recibido el castigo, invocarán al Señor con «pureza de labios» y lo servirán con

10. Es muy difícil que las traducciones capten los llamativos juegos de palabras utilizados por Sofonías en su incisiva denuncia (v. 4).

11. Etiopía puede reemplazar a Egipto, porque en las décadas previas Egipto estuvo bajo el control de los gobernantes etíopes (dinastía vigésimo quinta); ver Nah. 3.9.

cordialidad (vv. 8-10). Un humilde remanente fiel sobrevivirá en Judá para reemplazar a los líderes que se vieron enredados en su orgullo. Sobre todo, Dios habitará entre su pueblo y corregirá los males pasados, dando prominencia a los humildes y renombre al cojo y al paria (vv. 17-20). Este asunto se ubicó en el corazón del evangelio cristiano (ver, p.ej., el Magnificat de María en Lc. 1.46-55).[12]

Los aportes teológicos. Sofonías hace una elaboración sobre el bosquejo de Amós referente al día del Señor (cf. Am. 5.18-20), mostrando cuán oscuro será ese día «de tinieblas y no de luz» (v. 18) (ver también Is. 2.9-22). Con una metáfora muy original se identifica ese día con un banquete al que muchos acuden esperando ser invitados y se encuentran con que son víctimas (1.7s.; cf. la historia de Isaac en Gn. 22.7). La cuestión es clara. La gente de Judá pensó que Dios los vindicaría ante las naciones. Pero el objetivo constante de Dios fue vindicar universalmente su propia justicia (1.18; 2.4-15), aunque esto tuvo un alto costo para Judá, sus vecinos y sus enemigos.[13]

Como intérprete del pacto, Sofonías vio que el juicio de Dios sobre Judá era drástico, pero no final. Mediante la restauración del remanente, triunfaría el amor del pacto. Esta restauración es el lado positivo y creador del juicio, sin el cual el remanente purificado no podría surgir. Si el juicio de Dios significa la destrucción de los malvados, por otro lado implica la vindicación de los justos, quienes refinados por el sufrimiento pueden brindar un servicio más puro.[14] Siguiendo a Amós 3.12, Isaías 4.2s., y Miqueas 5.7s., Sofonías consideró al remanente como gobernante sobre los enemigos de Dios (2.7), su siervo humilde, honesto y sincero (3.12s.) y el ejército victorioso, cuyo éxito manaba de su confianza en el Señor (v. 17) y no de la proeza militar.

Al igual que Isaías, Sofonías había visto la grandeza de Dios y había sido transformado por esa experiencia. Vio que Dios no toleraba la altivez y que la única esperanza del pueblo estaba en reconocer su propia debilidad. El orgullo es un problema arraigado en la naturaleza humana y ni Judá (2.3), ni Amón, ni Moab (v. 10), ni Nínive están exentas del problema. Nínive es la insolencia personificada que se jacta: «¡Yo y nadie más!» (v. 15; BJ). Este tipo de rebelión, la declaración de la independencia espiritual de Dios, es el más horrible de los pecados. Aquellos que

12. Pasó ya la época en la que los eruditos podían relegar los pasajes con un elemento de esperanza al período postexílico; ver Fensham, *IDBS*, p. 984. La creciente apreciación de la naturaleza del Dios de los israelitas, fiel a su pacto, ha confirmado el vínculo entre el énfasis sobre el juicio y la expectativa esperanzada de que el Dios que hería también sanaría, o mejor, que sanaba hiriendo. Su fidelidad es lo que moldea el futuro y no la respuesta de Israel. Los discursos de juicio contra las naciones extranjeras son una manera de comunicar esperanza: el juicio de la nación significaría el bienestar (*šālôm*) de Judá. Ver McKane, *Prophecy*, pp. 172-175.

13. Sobre los posibles orígenes y significados del día del Señor, consultar A.S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah*, Oslo, 1975, pp. 80-87; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, pp. 156-161.

14. Sobre los aspectos positivos del juicio, ver L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 22-24.

escapan de la furia divina son los que humildemente «buscan refugio en el nombre del Señor» (3.12).

Al utilizar la imagen del Señor que sale, lámpara en mano, a recorrer Jerusalén y encuentra «hombres que reposan tranquilos como el vino asentado», hace una seria advertencia en cuanto a los peligros de la complacencia (1.12s.). Estos ciudadanos apáticos son tan inactivos e inertes como el vino asentado (ver Jer. 48.11s.). Ni su propia situación ni la de sus semejantes puede sacudirlos de su solaz sedentario. Al negarse a promover el programa de Dios y a combatir la corrupción, comparten el castigo de los rebeldes más activos:

> Las grandes causas de Dios y de la humanidad no son derrotadas por los embates del diablo, sino por los miles «don nadie», que ejercen su lenta y aplastante influencia de manera muy similar a la de un glaciar. La causa de Dios no se destruye por una explosión, sino por la paralización.[15]

JOEL

Sabemos menos aún sobre la persona de Joel que sobre Sofonías. Aparte de mencionar a su padre, Petuel, el texto no nos dice nada sobre su historia personal. Su ávido interés en Jerusalén, particularmente en el templo (1.9, 13s., 16; 2.14-17, 32 [TM 3.5]; 3 [TM 4].1, 6, 16s.), sugiere que él también era residente de la ciudad. Su énfasis en las ceremonias sacerdotales y las festividades religiosas respalda la teoría que afirma su carácter de profeta del templo.

Por lo menos los primeros dos capítulos pueden haberse usado litúrgicamente, ya sea durante desastres, como la plaga de langostas que menciona, o al conmemorar los aniversarios de la liberación de la plaga, tal como hace Lamentaciones en el aniversario de la destrucción del templo efectuado por Nabucodonosor (586). Los siguientes elementos sugieren un posible uso litúrgico: la invocación a presenciar los eventos aquí registrados (1.3), los llamados al lamento o a la queja (vv. 5, 8, 11, 13ss.), la queja individual (vv. 19s.), la invitación al arrepentimiento (2.12-14), el llamado a congregarse en el templo (vv. 15-17a), un fragmento de queja comunitaria (v. 17) y la respuesta divina que promete salvación (vv. 18-27). De ser así, contaríamos con un nuevo testimonio en cuanto al proceso de formación del canon. El pueblo de Dios no sólo escuchó las palabras del profeta, sino que las usó a lo largo de décadas y siglos como parte de su adoración.

Fecha. Tradicionalmente esta escabrosa pregunta ha sido contestada, ya sea asignando el libro a un período durante la minoría de edad de Joas (*ca.* 835-796)[16]

15. G.A. Smith, *Book of the Twelve Prophets* 4, Expositor's Bible, 1956, p. 573.

16. P.ej., K.A. Credner, *Der Prophet Joel*, La Haya, 1831. A.F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 3a. ed., Londres, 1901, pp. 57 ss. Más recientemente, M. Bic ha fechado a Joel con el más temprano de los Profetas Menores, porque supuestamente refleja la lucha entre Yahvéh y el baalismo, que data de los tiempos de Elías; *Das Buch Joel*, Berlín, 1960, pp. 106-109.

o ubicando al profeta en una época posterior al retorno del exilio, cerca del final del siglo V o aun después.[17] Hasta no hace mucho, E. König[18] era uno de los pocos en defender una fecha entre estos dos extremos, es decir, una fecha *ca.* 609, poco antes o después de la muerte de Josías; sin embargo, A.S. Kapelrud ha reunido evidencia de peso que apoya una fecha *ca.* 600 para el ministerio de Joel.[19] Reconociendo que muchos de los argumentos para fechas tempranas o tardías se basaban en el silencio[20] o no eran concluyentes[21], Kapelrud intentó demostrar que existían afinidades entre Joel, Sofonías y Jeremías. Un ejemplo obvio es la concepción que comparten Joel y Sofonías del día del Señor como un tiempo de oscuridad. Este tipo de paralelismo conceptual, unido al hecho de que una fecha entre los dos extremos puede ser la mejor explicación de alguna evidencia,[22] justifica el estudio conjunto de Joel y Sofonías en esta obra.[23] Afortunadamente, el mensaje de Joel no depende de la fecha. El mensaje de Joel es importante a pesar de la imposibilidad actual de reconstruir su trasfondo histórico con precisión.[24]

17. P.ej., W. Vatke, *Die Religion des Alten Testaments*, Berlín, 1835; S.R. Driver, *The Books of Joel and Amos*, 2a. ed., Cambridge Bible, Cambridge, 1915. R.H. Pfeiffer sugiere una fecha *ca.* 350 a.C.; *Introduction to the Old Testament*, ed. rev., Nueva York, 1948, p. 575. A. Robert y A. Feuillet reflejan el consenso erudito actual de una fecha *ca.* 400; *Introducción a la Biblia I*, p. 529. Ver H.W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, Filadelfia, 1977, pp. 4-6.

18. E. König, *Einleitung in das Alte Testament*, Bonn, 1893.

19. A.S. Kapelrud, *Joel Studies*, Upsala, 1948, pp. 191s. El autor subraya la transmisión oral de los mensajes proféticos, de tal manera que la escritura del libro sucedió varios años (o quizá) siglos después. Partiendo de bases distintas, C.A. Keller (*Joël, Abdias, Jonas*, Commentaire de l'Ancien Testament 11a, Neuchatel, 1965, p. 103) y W. Rudolph (*Joel*, KAT 13/2, 1975) defienden vigorosamente una fecha tardía preexílica: 630-600 y 597-587, respectivamente.

20. P.ej., no se menciona a un rey, a los tres enemigos principales (Asiria, Siria, Babilonia) ni al reino del norte.

21. P.ej., colocan a Joel entre Oseas y Amós en el canon hebreo (mientras que la LXX los coloca después de Miqueas); acentúan la mención del sacerdocio o los servicios del templo; mencionan los enemigos tradicionales de Judá, es decir, Tiro y Sidón, Filistea (3.4 [TM 4.4]), Egipto y Edom (v. 19); y citan paralelos literarios entre Joel y otros profetas: comparar 3.10 (TM 4.10) con Is. 2.4; Mi. 4.3; comparar 3.16 (TM 4.16) con Am. 1.2; comparar 3.18 (TM 4.18) con Am. 9.13. Ver además J. Arthur Thompson, «The Book of Joel», *IB* 6, 1965, p. 731. O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, trad. J. Sturdy, Minneapolis, 1975, pp. 280ss.

22. P.ej., el estilo literario de Joel se parece más al de los profetas que lo precedieron, que a Hageo o Malaquías, aunque sin embargo, usa ocasionalmente una palabra o frase más característica del hebreo tardío.

23. Recientemente ha recibido atención la posibilidad de una fecha exílica o inmediatamente postexílica. En lo que se refiere a fechas postexílicas, ver B. Reicke, «Joel und seine Zeit», *Wort-Gebot-glaube*, Festschrift W. Eichrodt, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 59, H.J. Stoebe, J.J. Stamm y E. Jenni, eds., 1970, pp. 133-141. J. Myers sugiere una fecha *ca.* 520, de tal manera que Joel sería contemporáneo de Hageo y Zacarías; «Some Considerations Bearing on the Date of Joel», *ZAW* 74, 1962, pp. 177-195. G.W. Ahlström le da una fecha entre 515 y 500; *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, VTS 21, 1971.

24. Se encuentra una exposición exhaustiva y reciente acerca de la fecha del libro de Joel en L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, pp. 19-25.

Problema de interpretación. No menos problemática que la fecha ha sido la cuestión de las langostas en 1.4 y 2.25. Muchos intérpretes cristianos han seguido al Targum Judío al afirmar que representaban ejércitos extranjeros que arrasaron a Judá en olas sucesivas. La postura de E.B. Pusey, quien identifica a los cuatro invasores con Asiria, Caldea, Macedonia y Roma[25], ilustra esta interpretación alegórica que se basa en parte sobre la descripción de 2.4-11. Buena parte de los comentaristas modernos cree que este enfoque es demasiado subjetivo. Si las langostas son ejércitos extranjeros, ¿a qué ejércitos representan? Además, es improbable que las olas de langostas realmente sean ejércitos, ya que se las compara con ejércitos en el capítulo 2.

Estas descripciones figurativas en 2.4-11 han desatado una interpretación apocalíptica que ve en los insectos criaturas que causarán estragos en el día del Señor (cf. Ap. 9.3-11).[26] El uso regular del tiempo pasado, sin embargo, y el hecho de que el relator parece ser un testigo ocular (ver Jl. 1.16) sugieren que Joel no está pronosticando el futuro, sino describiendo el juicio divino ya ejecutado. No queremos con esto pasar por alto elementos apocalípticos como la descripción de los prodigios celestes (2.30s. [TM 3.3s.]).

El enfoque literal parece haber prevalecido.[27] La catástrofe en Joel es una serie de invasiones de langostas que despojó a la tierra de Judá de su vegetación, causando un daño sin precedentes. La estructura encadenada de 1.4 comunica con vigor esta devastación.

Lo que quedó de la oruga
comió el saltón,
y lo que quedó del saltón
comió el revoltón;
y la langosta comió
lo que del revoltón había quedado.

El sentido no está tanto en los diversos tipos de langosta, como en el alcance total de su destrucción. La difícil circunstancia que atravesaba Judá se vio empeorada, porque este saqueo duró más de un año (2.25). En una poesía potente que a veces raya en la hipérbole, se compara a las langostas con un ejército que comete actos de pillaje: tan implacable era su despojo, tan aterrador el sonido que producían y su apariencia. El profeta no puede dejar de ver, en el juicio amplio e inclusivo que traen sobre Judá, el prototipo de un día futuro (1.15).

25. Pusey alegoriza aún más al igualar los cuatro tipos de langosta a «cuatro pasiones principales» que «afligen sucesivamente el corazón humano»; *The Minor Prophets* 1, 1886, reimpr. Grand Rapids, 1950, p. 160.

26. El promotor más sobresaliente de este enfoque fue A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Auslegen*, La Haya, 1879. J.A. Bewer, *Joel*, ICC, Edimburgo, 1911; y Pfeiffer, *Introduction* combinan interpretaciones literales y apocalípticas: en el cap. 1 consideran que se trata de verdaderos insectos y en el cap. 2 de criaturas apocalípticas.

27. P.ej., Driver, *Joel and Amos*; G.W. Wade, *Joel*, Westminster Commentaries, Londres, 1925; Thompson, *IB*.

Mensaje. El libro de Joel esta formado por dos partes casi iguales: la plaga de langostas y el día del Señor (1.1-2.17) y la victoria futura (2.18-3.21 [TM 4.21]). En la primera sección habla el profeta; en la segunda, el Señor. El punto decisivo es 2.18 donde el Señor, quizá por medio de un profeta del templo, responde al acercamiento penitente de su pueblo y trae liberación.

Luego de subrayar el carácter único y sin precedentes de la calamidad (1.2-4), el profeta pasa revista a varios grupos drásticamente afectados por la plaga —los borrachos (vv. 5-7), los labradores (vv. 11s.), los sacerdotes (vv. 13s.)— e invoca a cada uno a lamentar la tragedia. A Joel le parece especialmente desesperada la situación de los sacerdotes, quienes no pueden mantener la rutina diaria de sacrificios. La severidad del juicio de Dios es más aguda cuando se considera que ha cortado los medios de acceso a su presencia. Confrontados con una devastación que reparte tan liberalmente la muerte, sólo les queda una esperanza: congregarse en el templo y clamar al Señor (v. 14).

Para Joel, un desastre de esta magnitud sólo puede significar que el día del Señor, el día escogido por Dios para ajustar finalmente las cuentas con su pueblo y las naciones, está cerca (1.15-20). En las invasiones de insectos y en la sequía (ver vv. 19s.), el profeta ve un presagio del tan temido día del Señor anticipado tanto por Amós (Am. 5.18-20) como por Sofonías (Sof. 1.7, 14-18). Para poder percibir la conexión, debemos recordar que los hebreos tenían la capacidad de ver lo general en lo particular. Esto es evidente en su perspectiva sobre la personalidad colectiva, donde la nación entera es tratada como una sola persona y en donde una sola persona, particularmente un patriarca o un rey, puede simbolizar la nación. Asimismo, cada instancia del juicio de Dios contenía facetas de todo el juicio, inclusive del juicio final. B.S. Childs percibe esta relación íntima entre la plaga histórica y el día final:

> ...el profeta puede moverse libremente entre la amenaza de un evento histórico pasado y un juicio escatológico futuro, porque considera que ambos comparten la misma realidad. Proponer dos acontecimientos históricos completamente separados y distintos, para estos dos capítulos, no sólo pasa por alto la sutil transición literaria del pasado al futuro, sino que es una amenaza seria a la comprensión teológica de la escatología profética que enlaza diferencias temporales.[28]

La concepción del día del Señor evoca una imagen aún más concreta de la plaga. Las langostas avanzan como ejército implacable que pone sitio a la tierra y aterroriza a sus ciudadanos (2.1-11). El ruido que hacen es como el estruendo de carrozas o el crepitar de llamas. La forma literaria en sí misma, es decir, un llamado a inquietarse (v. 1) seguido por la descripción de la destrucción (vv. 2-10), refuerza las metáforas militares utilizadas.

La situación es extrema, pero no sin esperanza. La única salida es un arrepentimiento de todo corazón y de toda la nación (2.12-17). Se lo ha criticado a Joel por demostrar un interés desmesurado en el sacrificio y en el rito. De hecho, favorece el sistema contemporáneo religioso más que Amós, Oseas o Jeremías, pero no tiene

28. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 391.

más interés que ellos en el rito en sí mismo. Su apelación final no es a la eficacia de las ofrendas, sino al carácter misericordioso del Dios del pacto (vv. 13, 17). Joel también ha sido colocado en una posición de contraste con los otros grandes profetas de Israel, porque no menciona los pecados que precipitaron la calamidad. Sin embargo, mientras que ellos anticipan el desastre inminente, Joel está en medio del desastre. La contestación de Dios al clamor de la gente (2.18ss.) podría indicar que, en este caso, el juicio de Dios causó los resultados esperados: Judá se volvió del pecado a Dios.

La restauración íntegra de Dios sobrepasa el arrepentimiento de Judá, tal como lo anuncia un extenso oráculo de salvación:[29] se restauran los cultivos de uso corriente (2.19, 22), cesan los insectos y la sequía (vv. 20, 23), y se restituyen las pérdidas de los años en que hubo plagas (vv. 24s.). A mayor escala, la obra de redención de Dios se convierte para el profeta en un modelo para la liberación final de su pueblo, cuando se derramen sobre el remanente de Judá bendiciones tanto espirituales como materiales (2.28 [TM 3.1]-3[TM 4].1, 16-18, 20s.), mientras que sus enemigos, maduros ya para el juicio (3[TM 4].2-15, 19), sean trillados en el valle de Josafat («el Señor ha juzgado»).

Como en el caso del juicio, el hebreo veía aquí lo general en lo particular: cualquier acto individual de liberación puede tener ramificaciones tremendas y simbolizar el poder de Dios y su disposición para realizar la redención a gran escala.[30] La liberación del daño ocasionado por la plaga (2.18-27) anticipa el rescate de su pueblo en los últimos días (2.28-3.21 [TM 3.1-4.21]).

Importancia teológica. Además de las llamativas representaciones del día del Señor y del carácter compasivo de Dios, Joel nos enseña valiosas lecciones respecto al control completo que Dios ejerce sobre la naturaleza.[31] Joel no insinúa en lugar alguno que haya otra persona o cosa responsable de las langostas: son el ejército de Dios (2.11), que él envía y retira (v. 20).[32] Aquí no hay lugar para un dualismo que atribuya las calamidades a fuerzas que escapen del control de Dios, ni para un

29. Abundan aquí los elementos característicos de los discursos de salvación: (1) las promesas de Dios se enuncian en primera persona; (2) las criaturas de Dios reciben la orden de no temer (2.21s.) y de alegrarse (vv. 21, 23); (3) se repararán daños específicos (p.ej., vv. 19s., 24-26); (4) el resultado final será una conciencia más aguda de la presencia y el carácter único de Dios (v. 27), por lo cual lo alabará el pueblo (v. 26).

30. Ver el Salmo 22. El salmista ve en su rescate un significado cósmico: «Se acordarán, y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra» (v. 27 [TM 28]). Hasta las generaciones que no han nacido sentirán los efectos de lo que Dios ha hecho por él.

31. En realidad, el pensamiento del Antiguo Testamento desconoce algún principio u orden de la realidad natural, pero entiende al universo entero como la creación bajo el control inmediato y directo de Dios.

32. «El que viene del Norte» (v. 20) aparentemente describe el ejército de langostas, que en esta ocasión puede haber invadido desde el norte. En general, el término es sinónimo de enemigo, ya que en este período las principales amenazas militares de Judá provenían de las naciones que avanzaban desde el norte o el noreste (ver Jer. 1.13-15; Sof. 2.13). Además, podría indicar la percepción de Israel en cuanto al norte, donde sus vecinos pensaban que vivían sus dioses (ver Is. 14.13).

panteísmo que identifique a Dios con su creación. Dios es soberano sobre todo y a su vez está activo en todo.

Para los hebreos, la actividad creadora y sustentadora de Dios daba tanto unidad como significado a la realidad que los rodeaba. Moldeada por el toque de Dios e investida con su poder, la creación es buena y vital. Aunque designada para señorear sobre la creación, la humanidad no estaba completamente separada de ella. En realidad, gozaban de cierto parentesco por ser ambas criaturas de Dios. Los hebreos no sostenían con fuerza las distinciones agudas entre lo animal y lo humano, entre seres animados e inanimados; por tanto, un poeta como Joel podía describir la difícil situación de los campos sedientos y los animales hambrientos en términos casi humanos (ver 1.10, 18-20. 2.21s.). Esta relación cercana con la creación se hace más evidente en que el juicio por el pecado humano también tiene su precio para la naturaleza, mientras que el arrepentimiento y la restauración no sólo traen perdón, sino prosperidad y fertilidad (3.18 [TM 4.18]). Los seres humanos y el resto de la creación están tan entrelazados que lo que afecta a unos afectará también a los otros, ya sea para juicio como para bendición (cf. Am. 4.6-10; 9.13-15).

El cuadro que Joel pinta del futuro esperanzado de Israel contiene un elemento de responsabilidad y otro de privilegio. El derramamiento del Espíritu de Dios colocará sobre el remanente redimido las difíciles obligaciones del oficio profético. Nadie quedará exento; ni jóvenes ni viejos, ni esclavos ni seres libres, ni hombre ni mujer (2.28s. [TM 3.1]). Esta profecía anhela el cumplimiento del antiguo deseo de Moisés:

> Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos. (Nm. 11.29)

En consecuencia, los israelitas han de entregarse en prenda al pacto con una obediencia implacable (cf. Jer. 31.31-34; Ez. 36.27). Además encarnarán y proclamarán el amor soberano de Dios (cf. Is. 61.1).

Bajo la inspiración del Espíritu, Pedro encontró en el milagro de Pentecostés el anuncio divino de que estaba cumpliéndose en la joven iglesia lo que Joel había previsto (Hch. 2.17-21). La era mesiánica que discernieron Joel, Sofonías y sus compañeros está próxima. La iglesia ha sido alistada para continuar con el ministerio profético y ansía la restauración de Israel a ese servicio (ver Ro. 11.24). Entonces, la fe profética de Joel se habrá concretado y la misión de Israel y de la iglesia se habrá cumplido.

33

NAHUM Y HABACUC

NAHUM

Es difícil reconstruir[1] el trasfondo personal de Nahum (que probablemente signifique «consolado por Yahvéh») de otro modo que no sea fechar su profecía entre los dos eventos a los que él alude: la caída de la ciudad egipcia de Tebas en 663 a.C. ante los ejércitos asirios de Asurbanipal (3.8-10) y la destrucción de Nínive en 612 (1.1; 2.8 [TM 9]; 3.7). El tono de inminencia que se percibe a lo largo del libro sugiere una fecha poco antes de la caída de la capital asiria, quizá *ca.* 615, cuando estaba formándose la coalición de babilónicos, medos y escitas(?) que tomó la ciudad.

Más de un siglo de investigación arqueológica esporádica ha revelado algo sobre el esplendor de la capital asiria durante el apogeo del imperio bajo Senaquerib (*ca.* 705-681), Esar-hadón (*ca.* 681-669) y Asurbanipal (*ca.* 669-663). Entre otras cosas, se descubrió un sólido muro de trece kilómetros de extensión, edificado por Senaquerib, su palacio y un sistema hídrico (que incluye uno de los acueductos más antiguos) y el palacio de Asurbanipal y la biblioteca real, con más de veinte mil tablillas de arcilla, entre ellas los relatos épicos de la creación (Enuma Elish) y el diluvio (Guilgames).

La Crónica Babilónica de la caída de Nínive,[2] un registro conciso de las campañas de Nabopolasar entre los años 616-609, deja un panorama bastante claro de la finalización de Asiria. Nabopolasar no pudo obtener victorias decisivas en contra de los asirios hasta que aunó esfuerzos con Ciajares, rey de los medos. Juntos asediaron a Nínive por dos meses y aparentemente fue una ayuda el río desbordante que atravesaba la ciudad:

1. Hasta la ubicación de su pueblo natal, Elcos (1.1), ha sido de difícil identificación, aunque se han sugerido sitios en Asiria (al norte de Mosul), Galilea y Judá. Que Nahum haya sido el único profeta con funciones dentro de la estructura del culto ha suscitado un fuerte debate; ver G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 236. La opinión en el sentido de que el libro estaba destinado para el uso litúrgico luego de la caída de Nínive y no para ser una profecía anterior al evento no parece haber logrado consenso en la erudición; ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 441s.

2. C.J. Gadd, *The Fall of Nineveh*, Londres, 1923.

Las puertas de los ríos se abrirán,
y el palacio será destruido. (2.6)

Aunque Asiria no desapareció de inmediato, desprovista ya de la capital fortificada y de las provincias necesarias para su aprovisionamiento, la nación estaba en su última agonía. A pesar de los desesperados intentos del faraón Necao II de movilizar la alianza egipcio-asiria en contra de Ciajares y Nabopolasar, Asiria sólo pudo posponer lo inevitable hasta poco después de 609.

Cualidades literarias. Como artesano literario, Nahum tiene pocos compañeros y nadie lo sobrepasa entre los poetas del Antiguo Testamento.[3] Su sentido de lo dramático se percibe a lo largo del libro. En el capítulo 1, por ejemplo, simula una escena tribunalicia en la que Dios como juez dirige sentencias alternadas a Judá (1.12s., 15 [TM 2.1]; 2.2 [TM 3]) y a Asiria (1.9-11, 14; 2.1 [TM 2]). Se anima a Judá a sentir consuelo pensando en su inminente liberación luego de más de un siglo bajo el yugo asirio (1.9-11, 14). El pasaje es más claro, si lo consideramos a la luz del uso dramático que hace Nahum de los dos grupos de oyentes a los que Dios se dirige en forma alternada: discursos de juicio para Asiria entrelazados con oráculos de salvación para Judá. No queda claro si la intención es litúrgica o simplemente dramática.[4] Varios eruditos sostienen que el libro se compuso en primera instancia como liturgia para el Año Nuevo durante la fiesta otoñal en 612, inmediatamente después de la caída de Nínive.[5]

Con la vivacidad propia de un testigo ocular, Nahum describe, ya sea por visión o mera imaginación, el asedio y la actividad frenética de los ejércitos de Nínive en su intento por detener a los invasores:

Chasquido de látigo, y fragor de ruedas,
caballo atropellador, y carro que salta;
jinete enhiesto,
y resplandor de espada, y resplandor de lanza;
y multitud de muertos,
y multitud de cadáveres;
cadáveres sin fin,
y en sus cadáveres tropezarán. (3.2s.; cf. 2.3s.)

Ningún corresponsal ha informado tan gráficamente desde el lugar de los acontecimientos como lo hizo Nahum con su previsión profética. No sólo eso, sino que por medio de su genio poético se convierte en un participante de la defensa de Nínive y, con ironía sutil, da órdenes de batalla a los defensores:

3. Von Rad le atribuye a Nahum «poemas de más que simple magnificencia»; *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 188.

4. Más evidencia de la técnica literaria consciente de Nahum supuestamente se ha descubierto en el patrón acróstico imperfecto de 1.2-11. Sin embargo, los intentos de restaurar el acróstico original no han tenido éxito.

5. O. Kaiser, *Introduction*, pp. 231s.

Guarda la fortaleza,
vigila el camino,
cíñete los lomos,
refuerza mucho tu poder. (2.1)

Y aún más poderosamente:

Provéete de agua para el asedio,
refuerza tus fortalezas;
entra en el lodo,
pisa el barro,
refuerza el horno. (3.14)[6]

Relacionado con este instinto por lo dramático, encontramos que Nahum tiene un don inigualado en la literatura bíblica para usar imágenes centelleantes. Canta a la majestad de Dios en un himno que celebra su venida para juzgar a las naciones (una teofanía como la de Jue. 5.4s.; Sal. 18.7-15 [TM 8-16]; Hab. 3.3-15):

Jehová marcha en la tempestad y el torbellino,
y las nubes son el polvo de sus pies. (1.3)

Utiliza numerosas metáforas o símiles, aptos y breves: las doncellas del palacio que gimen «como palomas, golpeándose sus pechos» (2.7); fortalezas asirias igualadas a higueras cargadas de brevas, «que si las sacuden, caen en la boca del que las ha de comer» (3.12).[7] Nahum también emplea por lo menos dos figuras de dicción ampliadas. (1) Nínive es comparada con una guarida donde la leona y sus cachorros se pasean intranquilos, mientras esperan que vuelva el león con su presa (2.11s.), representación de los asirios que subsisten gracias a sus conquistas extranjeras anuales. (2) En vez de ser la seductora ramera que hechizaba a las naciones con sus encantos para luego arruinarlas, Nínive es ahora exhibida ante el mundo; su desnudez está expuesta y los que pasan a su lado le arrojan basura y a nadie le interesa (3.4-7).[8]

Sin embargo, a pesar de sus proezas literarias, Nahum no alcanza a los más grandes escritos del Antiguo Testamento, debido a la naturaleza de su tema. La profecía de la destrucción de una capital enemiga no puede igualar los elevados temas de la relación del hombre con Dios que dominan a Job, Habacuc e Isaías (especialmente el cap. 40). Pero parte de la belleza y fuerza de las Escrituras está en que los diversos libros se complementan unos a otros. Tanto el aporte de Amós sobre la soberanía universal de Dios como la palabra de Nahum sobre su cuidado especial por Judá son únicos en su valor y contribución.

6. A. Parrot se refiere a esto como «de un admirable tinte local», ya que en la región de Nínive todos los muros se construían con ladrillos secados al sol; *Nínive y el Antiguo Testamento*, Barcelona, 1962, p. 66.

7. Parrot ve en esto una alusión a las fortalezas cercanas de Tarbisu y Assur, que cayeron antes que Nínive y sin tanta resistencia; *ibíd*, p. 63.

8. Estas dos imágenes concuerdan con la dedicación de Nínive a Ishtar, diosa de la guerra y el amor; ver Parrot, *ibíd.*, p. 18.

Importancia teológica. La profecía de Nahum, completamente concentrada en la destrucción y la degradación del antiguo enemigo de Israel, plantea algunos interrogantes teológicos. Por ejemplo, ¿por qué guarda silencio respecto a los pecados de su propio pueblo y su necesidad de arrepentimiento? Sólo Nahum y Abdías, quien también dirige su ira hacia una nación hostil, descuidan el mensaje de reforma espiritual y moral, el corazón del verdadero profetismo. Sin embargo, a pesar de ser fieles a Judá, estos profetas no son nacionalistas estrechos.[9] Nahum, en particular, percibe las heridas dolorosas de muchas naciones ultrajadas. Al igual que Amós (cap. 1) antes que él, y Habacuc después (cap. 1), le enfurece la inhumanidad humana. Desviarse del tema central para censurar a Judá habría disipado su ataque y habría arruinado la unidad de su mensaje. Además, la fecha de Nahum coincide precisamente con las reformas de Josías (2 R. 22.8-23.25), que despertaron grandes esperanzas en el rey y los profetas.[10]

¿Cómo reconciliar las líneas vengativas y burlonas de Nahum con la compasión y el perdón en Oseas y Jonás, y especialmente en las enseñanzas de Jesús (p.ej., Mt. 5.43s.)? Aquí se presenta un problema general del Antiguo Testamento: el lugar de los escritos imprecatorios en las Sagradas Escrituras. Tanto los salmistas como los profetas eran, a veces, implacables al insistir en que Dios juzgaba a sus enemigos. Esta pasión por la retribución era parte del énfasis hebreo (y semita en general) sobre la ley del talión, «ojo por ojo»: el castigo de acuerdo con el crimen.

En vez de ser un salvaje llamado al derramamiento de sangre, la profecía de Nahum es testimonio de una creencia firme en la justicia de Dios. El himno inicial, que describe el carácter y la acción de Dios en el juicio, es seguramente la fuente que riega las semillas de destrucción sembradas en los discursos de Nahum.[11]

La crueldad de los asirios era de conocimiento general: su política de deportar a sus víctimas en masa, en marchas brutales que significaban a menudo la muerte, y su trato homicida de las naciones lo suficientemente necias como para rebelarse contra su yugo férreo. Sólo un alma muy deforme podría permanecer sin conmoción al enfrentar tales atrocidades. Según el hábil argumento de C.S. Lewis, los judíos maldecían a sus enemigos amargamente, porque tomaban en serio el bien y el mal.[12] No sólo se trataba de la maldad de los asirios: su imperialismo ofendía la justicia de Dios mismo. Si Dios es Dios, argumentaban Nahum y sus pares, no puede permitir que la maldad desenfrenada avance indefinidamente. Asiria, la navaja contratada por Dios (Is. 7.20), había arrasado con sus vecinos, entre ellos Israel y Judá, y era hora de quebrar la navaja: los instrumentos del juicio de Dios no están exentos del juicio.[13]

9. Bentzen nombra a Nahum entre los profetas nacionalistas condenados por Jeremías, pero el sentido de indignación moral demostrado por Nahum difiere considerablemente del optimismo fácil de los falsos profetas; *Introduction* 2, p. 150.

10. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 2, p. 236.

11. En cuanto a cómo el himno (salmo) establece el tono del libro, ver Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 443s.

12. *Reflections on the Psalms*, Nueva York, 1958, p. 30; su capítulo sobre «las maldiciones» contiene muchas observaciones útiles.

13. La ausencia de una perspectiva bien desarrollada sobre la vida luego de la muerte en este período obligó al profeta a demandar una vindicación temporal y pública de la justicia de Dios.

Si algunos profetas, como Nahum y Sofonías, parecen disfrutar la perspectiva del aniquilamiento de sus enemigos, es porque el sufrimiento de su pueblo había sido extremo. Puede que su entusiasmo por un castigo tal parezca rebosar los límites del decoro, porque, a pesar de que conocían la ley de amor por el prójimo (Lv. 19.17s.), no la habían visto explicada claramente en Cristo. Pero la revelación cristiana también confirma lo que los miembros del antiguo pacto sabían bien: el amor tiene un lado más duro. Su fuego puede tanto quemar como brindar calor:

> El hombre profunda y verdaderamente religioso es siempre un hombre de ira. Porque ama a Dios y a sus semejantes, odia y desprecia la inhumanidad, la crueldad y la maldad. Todo buen hombre a veces profetiza como Nahum.[14]

En cierto sentido, la ruina de Nínive es el epítome del destino que aguarda a todas las naciones que depositan su confianza final en «cañones humeantes y cascos de acero», tal como lo expresara Kipling. El poderío militar no exime de las obligaciones de la justicia y el juicio. Los escombros de la ciudad otrora arrogante son un austero recuerdo de que sólo aquellas naciones que dependen firmemente de Dios, la verdadera fuente de paz, verán «sobre los montes los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz» (1.15 [TM 2.1]).[15]

HABACUC

La falta de información sobre el trasfondo personal de Habacuc ha dado amplio lugar a la especulación respecto a su mensaje y su época.[16] Se han sugerido fechas entre el 700 y el 300, y se han identificado en sus escritos enemigos tan variados como los que se encuentran entre los secuaces de Senaquerib y las falanges de Alejandro. Actualmente, la opinión de los eruditos lo ubica en el último cuarto del siglo VII, de manera que es contemporáneo de Sofonías, Jeremías, Nahum y quizás Joel. El indicio mayor sobre la fecha en la que actuó es la referencia a la inminente invasión caldea (babilónica) de Judá (1.6). La fecha más temprana sería *ca.* 625, cuando Nabopolasar se apoderó del trono babilónico y provocó el ascenso del reino neobabilónico; la más tardía sería *ca.* 598, poco antes de la represalia a Judá en los días de Joacim (*ca.* 609-598). Las gráficas descripciones de las hazañas militares de los caldeos (vv. 6-11) podrían indicar una fecha cercana al 605, cuando en la batalla

14. R. Calkins, *The Modern Message of the Minor Prophets*, Nueva York, 1947, p. 86. Respecto a la creencia de Nahum en la «cohesión moral de la historia» y el «juicio justo de Dios sobre un imperio moralmente ofensivo e inhumano», consultar a N.K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, pp. 231s.

15. Los escritores del Nuevo Testamento relacionan este gráfico anuncio de la paz que traería el colapso de Nínive (citado de Is. 52.7) con el evangelio de Cristo, el Príncipe de Paz (ver Hch. 10.36; Ro. 10.15).

16. Una tradición que se conserva en el apócrifo *Bel y el dragón* habla de Ambacom (la forma griega del nombre Habacuc), hijo de Jesús de la tribu de Leví. No existen medios ni para respaldar ni para refutar esta tradición que no se encuentra en la traducción de Teodoción.

de Carquemis las fuerzas de Nabucodonosor demostraron su poder y proeza poniendo en fuga a los egipcios.

El mensaje. Al igual que Hageo y Zacarías, a Habacuc se lo llama «el profeta», quizá un título técnico que designaba una posición oficial en la comunidad religiosa,[17] o quizá un título que sólo indicaba que la obra era digna de incluirse entre los libros proféticos canónicos. La íntima relación entre visión profética y mensaje oral se expresa en la frase «Oráculo [o carga] recibido en visión por el profeta Habacuc» (1.1; NBE), queriendo significar con esto que los profetas decían lo que Dios les mostraba.

(1) El problema: Dios no ha juzgado la maldad de Judá (1.2-4). Dios, y no el pueblo, es el receptor primario de la censura de Habacuc. El pecado de Judá se había convertido en algo tan alevoso y horrendo, que estaba en juego la reputación de Dios por su renuencia para juzgar. La queja de Habacuc en contra de la justicia de Dios da forma al estilo del libro, un resumen de sus conversaciones con Dios. Su petición de juicio incluye dos aspectos: venganza sobre los malvados y vindicación de los justos.

El trasfondo de violencia, opresión y falta de derecho, que tanto molestaba al profeta, parece indicar el reino del vil Joacim, quien así enfurecía a Jeremías (Jer. 22.13-23).[18] Habacuc, tan teólogo como profeta, estaba perplejo ante una situación en la que el juicio parecía posponerse interminablemente, mientras la poca vitalidad que perduraba en Judá debido a la reforma de Josías se desvanecía ante la corrupción de los líderes nacionales.[19]

(2) La respuesta de Dios: los babilónicos juzgarán a Judá (1.5-11). Habacuc no tuvo que esperar mucho la respuesta de Dios. Las formas verbales que corresponden a la segunda persona plural («mirad», «ved», «asombraos») indican que las palabras de Dios se dirigen a un público más amplio y no sólo al profeta. La respuesta divina causa sorpresa. Generalmente, una queja se contesta con una promesa de liberación, un discurso de salvación,[20] pero aquí la «liberación» llega vestida del ejército babilónico («caldeos», v. 6). La vivaz descripción de su velocidad, de su capacidad de maniobra y de su poder resume algo del terror que debe haber causado el ejército

17. La estructura de la naturaleza sálmica del cap. 3 y sus indicaciones musicales (v. 1) demuestran el interés de Habacuc en el culto público. Si era o no un profeta del templo, como argumentan Mowinckel y otros (ver Bentzen, *Introduction* 2, p. 151), es difícil de determinarlo.

18. Algunos interpretan las circunstancias más bien como la presión externa de los asirios que pronto sería suplantada por la de los babilónicos. Esta postura generalmente implica un reacomodo drástico del texto (esp. 1.13); ver Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 448-450, sobre diversas interpretaciones de la situación histórica.

19. El ruego de Habacuc tiene muchos paralelos en los Salmos, particularmente en los lamentos individuales y comunitarios (p.ej., 7.9 [TM 10]; 13.1-4 [TM 2-5]; 22.1-5 [TM 2-6]; 44.23-26 [TM 24-27]; observar especialmente las expresiones «¿hasta cuándo?», «¿por qué?»). Lewis (*Reflections on the Psalms*, pp. 9-19) hace algunas apropiadas observaciones respecto al juicio.

20. Ver, p.ej., el Sal. 12: queja (vv. 1-4 [TM 2-5]); discurso de salvación (v. 5 [TM 6]); palabra de aliento (v. 6 [TM 7]); oración pidiendo la protección (vv. 7s. [TM 8s.]).

de Nabucodonosor en sus víctimas. No había fortaleza capaz de resistir los embates de sus arietes, sus rampas y sus excavaciones subterráneas, como lo había descubierto Nínive; no existía rey lo suficientemente astuto como para ganarles maniobrando en batalla abierta, como lo descubrió Necao en Carquemis. Dios habría de emplear esta alianza profana de habilidad y salvajismo para imponer castigo a Judá.

(3) El problema: ¿puede un Dios justo usar a los malvados para castigar a aquellos más justos que ellos (1.12-17)? La respuesta de Dios planteaba una pregunta aún más inquietante, nuevamente en forma de queja:

> Muy limpio eres de ojos para ver el mal,
> ni puedes ver el agravio;
> ¿por qué ves a los menospreciadores,
> y callas cuando destruye el impío
> al más justo que él? (v. 13)

Habacuc era muy consciente de los defectos de Judá, pero, sin importar el patrón aplicado, sus compatriotas, particularmente el núcleo justo, no igualaban por mucho la maldad de los babilónicos. Aparentemente, la suerte de los enemigos de Babilonia era de conocimiento popular y Habacuc se retrae ante la posibilidad de que ellos arrasen con Judá y Jerusalén. La figura de dicción de los vv. 14-17, que compara a los babilónicos con un pescador inconsciente que pesca por el placer que le da matar a su presa, es uno de los pedidos más apasionados en contra de la inhumanidad, que encontramos en el Antiguo Testamento.[21] Habacuc no dudaba de la soberanía de Dios sobre la nación enemiga, pero esto sólo agravaba el problema. ¿Cómo podía un Dios justo abstenerse de intervenir?

(4) La respuesta de Dios (cap. 2). Lo que motiva a Habacuc al proponer estos interrogantes no es ni una curiosidad ociosa ni el deseo de involucrarse superficialmente en asuntos divinos. Buscaba la verdad honesta y devotamente, y Dios honró esa búsqueda. Su torre de guardia (v. 1) probablemente era un lugar de soledad desde el cual, como uno de los centinelas de Dios (cf. Is. 21.8; Ez. 33.7-9), podía esperar la voz de Dios sin distracción.

La primera parte de la respuesta de Dios, presentada por el anuncio de una visión (vv. 2s.), calmó los temores del profeta respecto al juicio de Dios: el remanente justo sería preservado (vv. 4s.). El significado exacto de estos versículos es difícil de precisar, pero la idea fundamental es clara: el contraste marcado entre los justos fieles y los babilónicos orgullosos, inmorales y sedientos de sangre. La conducta de cada grupo determina su destino: los babilónicos fracasan; los justos viven. «Fe» (heb. *'emûnâ*) en el v. 4 denota fidelidad y confiabilidad. Los justos dependen de Dios y él a su vez puede depender de ellos.

La respuesta de Dios continúa en forma de coplas y sátiras con las que el pueblo oprimido se burlará de sus opresores (vv. 6-19). Cinco «ayes» (vv. 6, 9, 12, 15, 19)

21. En una inscripción asiria, Esar-hadón habla de capturar a un rey de Sidón como a un pez y cortarle la cabeza, mientras que una estela descubierta en Zinjirli, en el norte de Siria, lo retrata controlando a Tiraca el egipcio y a otro gobernante anónimo, mediante una cuerda atada a un anillo que atravesaba sus labios; ver Parrot, *Nínive*, p. 52 .

acentúan este fatal mensaje: la ruina de Babilonia está sellada.[22] Se da un énfasis particular a la ley divina de retribución: los babilónicos pagarán prenda por prenda (vv. 6-8, 15-17). A Dios no se lo burla y los babilónicos no están exentos de la ley de la siega y la cosecha (Gá. 6.7). La ironía poética es notable, especialmente en el «ay» contra la idolatría del enemigo:

¡Ay del que dice al palo: Despiértate;
y a la piedra muda: Levántate!
¿Podrá él enseñar?
He aquí está cubierto de oro y plata,
y no hay espíritu dentro de él. (v. 19)

La causa de Babilonia está condenada a la ruina, no sólo porque fue malvada, sino también porque sus dioses carecen de poder. Por el contrario, el Señor de Israel gobierna la tierra desde su templo y requiere a todos guardar silencio ante él (v. 20). Quizá este versículo significara para Habacuc tanto consolación como un reproche: consolación porque el soberano del universo lo confrontaba personalmente; reproche porque él, el profeta que se queja, también estaba incluido en «toda la tierra» que debía ceder ante el señorío de Dios.

(5) La respuesta de Habacuc (cap. 3). La revelación del programa de Dios, tanto al remanente justo como a los opresores malvados, y especialmente de la persona de Dios en toda su majestad soberana, silencia toda protesta. Como Job, Habacuc sólo puede responder a a la contestación de Dios mediante la oración y la confesión de su confianza.[23] Comienza con una declaración de su confianza y apela directamente a Dios para que repita la obra redentora del Exodo:

¡Señor, he oído tu fama; Señor, he visto tu acción!
En medio de los años realízala,
en medio de los años manifiéstala,
en la ira acuérdate de la compasión. (v. 2)

El profeta parece estar parado entre los tiempos: mira hacia atrás al Exodo y hacia delante al día del Señor. Sin embargo, ni la intervención pasada ni la acción futura

22. Como resumen de la estructura y los trasfondos propuestos para los oráculos de juicio, ver W.E. March, «Prophecy», *Old Testament Form Criticism*, J.H. Hayes, ed., San Antonio, 1974, pp. 164s.

23. R.H. Pfeiffer (*Introduction*, p. 597) y muchos otros consideran que el cap. 3 es un apéndice tomado de un himnario antiguo. La mención de Sigionot (v. 1), probablemente la tonada de un himno (cf. Sal. 7.1), el uso de «Selah» (vv. 3, 9, 13) y las indicaciones musicales en el v. 19 apoyan esta teoría. Aunque quizá no haya estado ligado a la profecía en principio, este himno representa un clímax apropiado con su apelación a la intervención de Dios y su confianza en su justicia. No debe desacreditarse el título del v. 1, que atribuye el himno a Habacuc; de hecho, sería difícil encontrar razones para agregar este capítulo, si no fuera obra suya. W.F. Albright concluye que «no existe un motivo válido para dejar de tratar a este libro como una unidad sustancial y fecharlo entre el 605 y el 589 a.C...»; «The Psalm of Habakkuk», *Studies in Old Testament Prophecy*, H.H. Rowley, ed., p. 2. Su artículo es un estudio cuidadoso del texto y su estructura poética.

aliviarán su problema: anhela ver una demostración del poder de Dios en las circunstancias que atraviesa. Esta oración lleva a la recitación imaginativamente vivaz de las grandes obras de Dios (teofanía; cf. Sal. 77.16-20 [TM 17-21]; 78.9-16). Usando un arsenal de técnicas literarias, que incluye la hipérbole (v. 6), la ironía (v. 8), la personificación (v. 10) y el símil (v. 14), este himno combina los diversos eventos hasta llegar a una descripción, altamente estilizada y cargada de emoción, de la actividad redentora de Dios, que sugiere un montaje cinematográfico. A medida que se recrean el Exodo y la conquista ante los ojos del profeta, se suceden, episodio tras episodio, el viaje de Dios desde la península del Sinaí (vv. 3s.), las plagas (v. 5), la marcha en el desierto (v. 6), el cruce del mar y del Jordán (vv. 8-10), el extenso día de Josué (v. 11).

Habacuc al revivir las victorias del pasado se siente tan sobrecogido como alentado. Este vistazo renovado a las obras salvadoras de Dios enciende su coraje mientras espera el ataque enemigo. La invasión podría haber significado devastación y privaciones,[24] pero la vigorosa fe de Habacuc permaneció intacta. Al igual que Pablo, aprendió cuán cálido resulta el contentamiento divino en cualquier situación (Fil. 4.11), porque vio al Dios viviente. Así como había rogado por la compasión de Dios (3.2), concluye su libro confesando su confianza en el Dios del pacto, pero con un entusiasmo encendido por la visión teofánica:

Aunque la higuera no florezca,
Ni en las vides haya frutos,
Aunque falte el producto del olivo,
Y los labrados no den mantenimiento,
Y las ovejas sean quitadas de la majada,
Y no haya vacas en los corrales;
Con todo, yo me alegraré en Jehová,
Y me gozaré en el Dios de mi salvación. (vv. 17s.)

Perspectivas teológicas. (1) Vida para los fieles. Dios mostró a Habacuc que el juicio de Judá, aunque arrasador, no sería total. Volvió a confirmar la promesa de que se perdonaría a un remanente para llevar adelante la misión redentora y para servir de fundamento a una nación renovada. La desesperación de Habacuc respecto al destino de los justos (1.13) evocó la promesa divina de que ellos sobrevivirían en el día terrible (2.4). La base de su supervivencia sería su fidelidad, su dependencia y su confiabilidad total.

Este principio se convirtió en el semillero de la doctrina paulina de la justificación por la fe. La drástica reinterpretación del Antiguo Testamento a la luz de su propia conversión lo llevó a concentrarse en dos pasajes: Genesis 15.6 y Habacuc 2.4. La traducción del término hebreo *'emûnâ*, «fidelidad», a la voz griega *pistis*, «fe» o «fidelidad», formó un puente útil entre la perspectiva de Habacuc respecto a «la vida mediante la fidelidad» y la doctrina de Pablo. Lo que Habacuc aprendió como el

24. Una nación asediada debe reclutar a los agricultores como soldados. Además, los ejércitos agresores subsisten gracias a la producción de sus víctimas.

principio operativo de Dios en la invasión babilónica, Pablo, con discernimiento inspirado, lo entendió como el principio divino de salvación universal. En este sentido, el mensaje de Habacuc brindó una preparación estratégica para el evangelio del Nuevo Testamento (ver Ro. 1.17; Gá. 3.11; He. 10.38s.).

(2) Ganar el entendimiento mediante un cuestionamiento sincero. Tal como aclara la experiencia de Job, un cuestionamiento sincero puede representar una actitud religiosa más sensata que la creencia superficial. Al igual que Job, Habacuc no usó sus cuestionamientos para resguardarse de la responsabilidad moral, ni despreció los reclamos que Dios hacía sobre su vida. La naturaleza impredecible del trato que tenía con Dios lo había dejado realmente perplejo. Levantó la voz de protesta justamente porque tenía un alto concepto de Dios, y hambre y sed de ver vindicada tanto la justicia de Dios como la propia. La autorrevelación de Dios disipó el fantasma de *las dudas en el profeta e inició una fe más refinada: el Dios redentor había usado sus* preguntas como un vehículo de gracia para lograr que Habacuc se le acercara más.

34

ABDIAS

Abdías es el libro más corto del canon veterotestamentario: veintiún versículos. Poco se sabe acerca del autor y los estudiosos no logran llegar a un acuerdo sobre la fecha de la profecía, de tal manera que se hace difícil identificar la situación histórica que la provocó. No obstante, algunos eruditos que llevan el análisis crítico a un extremo han logrado dividir la obra en un Proto-Abdías y en un Deutero-Abdías y hasta han encontrado tres o cuatro fuentes para la obra.

Sin embargo, Abdías es parte de la palabra de Dios que la comunidad de fe consideró tenía autoridad divina e incluyó en los profetas canónicos. Por lo tanto, la comunidad de fe actual deberá intentar escuchar la voz de Dios por medio del profeta.

EL PROFETA Y LA PROFECIA

Comúnmente se cree que Abdías era de Judá, pero el encabezamiento (v. 1) no menciona ni el nombre de su padre ni su región natal. La tradición que sostiene que era mayordomo del rey Acab (Talmud *Sanh.* 39b), y aquella del Pseudo-Epifanio que decía que era capitán del ejército de Ocozías, no tienen fundamento y la mayoría de los eruditos la rechaza.

La «visión» concierne a Edom (v. 1), el antiguo enemigo de Israel. Un análisis de la profecía indica dos partes principales:

Visión concerniente a Edom (vv. 1-14)
- *La caída de Edom sentenciada (vv. 1-4)*
- La destrucción total (vv. 5-9)
- El motivo: la crueldad contra el «hermano» Judá (vv. 10-14)

El día de Yahvéh (vv. 15-21)
- Juicio contra las naciones (vv. 15s.)
- La liberación para Judá (vv. 17-20)
- El reino de Yahvéh (v. 21)

Existen paralelos notables entre Abdías y Jeremías 49.7-22. J. Muilenburg comenta: «Por lo general, hay un firme acuerdo en que el pasaje de Jeremías es secundario».[1] O. Eissfeldt concuerda al sugerir que las porciones fueron un agregado

1. «Obadiah, Book of», *IDB* 3, p. 579.

Territorio de los edomitas, quienes moraban «en las hendiduras de las peñas» (Abd. 3). (W.S. LaSor)

posterior a Jeremías.[2] J.A. Soggin, sin embargo, argumenta que ambos relatos citan un pasaje anterior.[3] También existen paralelos entre Abdías y Joel; debido a la incertidumbre que rodea la fecha de Joel (ver cap. 32) falta consenso en la erudición respecto a qué profeta influenció al otro.[4]

2. *Old Testament* p. 403.
3. *Introduction*, p. 341.
4. Paralelos:

Abdías	Jer. 49	Abdías	Joel
v. 1	v. 14	v. 10	3.19 [TM 4.19]
v. 2	v. 15	v. 11	3.3 [TM 4.3]
v. 3a	v. 16a	v. 15	3.4 7 [TM 4.4, 7]
v. 4	v. 16b	v. 15	1.15; 2.1; 3.14 [TM 4.14]
v. 6	v. 9	v. 17	2.32 [TM 3.5]
v. 6	v. 10a	v. 17	3.17 [TM 4.17]
v. 8	v. 7	v. 18	3.8s. [TM 4.8s.]
v. 9a	v. 22b		
v. 16	v. 12		

Esta evidencia parece indicar que el pueblo y especialmente los profetas tenían a Abdías en muy alta estima. El pronunciamiento contra Edom refleja otros discursos comunes entre los profetas de Yahvéh (ver Is. 34; 63.1-6; Ez. 25.12-14; 35; Am. 1.11s.; Mal. 1.2-5). Algunos eruditos consideran que este tipo de profecías expresa una forma extrema de nacionalismo, notablemente inferior a otros oráculos de los profetas clásicos (ver más abajo).

Diversos eruditos han presentado y defendido fechas entre 889 y 312 a.C. La tensión entre Esaú (Edom) y Jacob (Israel) aparece en varios puntos del Antiguo Testamento, comenzando con Génesis 25.23; 27.39s. Durante la monarquía, Edom frecuentemente estuvo bajo el control de los reyes de Israel y Judá.[5] Se han registrado guerras esporádicas (notar 2 S. 8.13s., leyendo *'dm* por *'rm*; 1 Reyes 11.14-17; 2 Reyes 14.11; 16.5s.). Cuando los babilónicos invadieron la región, Edom se rindió rápidamente y asistió a la destrucción de Jerusalén (Lam. 4.21; Ez. 25.12; 35.10). Generalmente se sostiene que el oráculo de Abdías 11-14 se refiere a este evento y, por lo tanto, se requiere una fecha no muy posterior. Subsecuentemente, los nabateos expulsaron a los edomitas de este territorio y ocuparon el Neguev y Judá, tan al norte como Hebrón. Luego se los conoció por el equivalente griego de «idumeos», el pueblo del que Herodes el Grande era miembro ilustre.

Detalles geográficos. El monte de Esaú (v. 19) es una de las montañas más altas al sudeste del Mar Muerto, posiblemente Um el-Bayarah en las cercanías de Petra (Sela; cf. «en las hendiduras de las peñas», v. 3). A Temán (v. 9) se lo identifica con las ruinas de Tawilán, al este de Petra.[6] Lo que en el v. 20 se traduce como «ejército» (así el heb. *ḥēl*), también podría referirse a Halah, región de Asiria donde fueron llevados los israelitas (2 R. 17.6; 18.11). Sefarad (v. 20) tradicionalmente se ha entendido como una referencia a España, pero también se la ha identificado con «Sardis» (en Asia Menor occidental; sin embargo, no fueron ubicados allí «exiliados») y Saparda en el sudoeste de Media (cf. 2 R. 18.11). La mención de los «cautivos» se usa como apoyo a una fecha postexílica.

El paralelo entre vv. 1-9 y Jer. 49.7-22 es mucho más cercano que el que existe con Joel. Jer. 49.14-16 es notablemente similar a los vv. 1-4. Jer. 49.7-11 contiene material muy similar al de los vv. 5-9, pero las porciones no parecen citarse directamente una de la otra ni ambas de una fuente más temprana. Los paralelos con Joel son simplemente expresiones similares sin que exista evidencia del uso de una cita más extensa. Estos paralelos hacen que nos preguntemos si estos materiales se usaban en la adoración pública y se convirtieron así en citas comunes. Respecto a los paralelos con Jer. 49, ver J.A. Selbie, «Obadiah, Book of», *HDB* 3, 1900, p. 578.

5. Los historiadores bíblicos consideran la habilidad de Judá para mantener a Edom controlado una prueba del relativo poder de los reyes de Judá.

6. G.E. Wright y F.V. Filson, eds., *Atlas histórico Westminster de la Biblia*, El Paso, 1971, plancha X; Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, *Macmillan Bible Atlas*, mapas 52 y 155; L.H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, considera que Temán se sitúa al norte de Petra; p. 164.

EL MENSAJE Y SU PERTINENCIA

Sostener que «Abdías resulta de poco interés teológico y su presencia en el canon puede explicarse fácilmente como el producto de la polémica contra los idumeos que estaba en su auge a principios del siglo I d.C.»,[7] no basta para justificar la preservación de esta obra o cualquier otra profecía contra Edom. Tampoco basta tildar a Abdías, Ester o a otros libros similares de chauvinistas o de reacciones en contra del nacionalismo estrecho. Debe encontrarse algo más profundo, más significativo teológicamente, para justificar la preservación y canonización de la obra y su efecto actual sobre la comunidad de fe.

Edom. Los oráculos y las profecías contra Edom, y contra cualquier otra nación, se dirigían principalmente a Israel. Los profetas no viajaron para hacer entrega de sus canciones burlonas: ¿quién los hubiera escuchado? Israel escuchó lo que los profetas dijeron acerca de Edom (y precisamente ése era su propósito), lo evaluó, lo consideró importante, lo resguardó y lo canonizó como palabra de Dios.

El día de Yahvéh. Por lo menos tres puntos, los que más frecuentemente Yahvéh reveló a los profetas, son importantes aquí:

(1) Yahvéh es un Dios que demanda justicia. Aunque con interminable paciencia, no siempre tolerará un comportamiento contrario a su voluntad revelada. Por ser Israel su pueblo particular, destinado a enseñar a las naciones acerca de Yahvéh y su Torá, él requería de ellos un nivel más alto de justicia y estaba determinado a castigar su desobediencia. Por supuesto que perdonaría a algunos y así cumpliría su voluntad. Aunque Abdías no menciona explícitamente esta idea, ella sirve de fondo a la obra (ver vv. 10-12, 17-21; además Am. 1-2).

(2) Yahvéh es gobernante de cielo y tierra, Dios de todas las naciones. Aunque no se detalla, este concepto representa una fuerte corriente subyacente. Si Yahvéh sólo fuese el Dios de Israel, ¿cómo podría castigar a Edom o aun esperar que escuchasen su palabra? ¿Cómo responsabilizar a Edom por la violencia perpetrada contra su hermano Jacob? Esta no es una idea tardía en Israel. Subyace también a las profecías iniciales en Amós y aparece en casi todos los profetas. Además, es fundamental para el pacto abrahámico que las bendiciones de Yahvéh se transmitan a las naciones del mundo mediante los elegidos, Abraham y sus descendientes.

(3) Pero si Yahvéh es santo y demanda santidad a su pueblo mientras permite que las naciones del mundo cometan todo tipo de obras malvadas, ¿cómo puede ser el gobernante de las naciones? La contestación de Abdías consiste primeramente en citar el mal que Edom ha cometido y luego en anunciar el advenimiento del día de Yahvéh: «como tú hiciste se hará contigo; tu recompensa volverá sobre tu cabeza» (v. 15). Luego de este juicio sobre todas las naciones en el día de Yahvéh, vendrán

7. Soggin, *Introduction*, p. 341.

la restitución y la restauración. «Salvadores» ascenderán al monte de Sion y gobernarán el monte de Esaú. El resultado: «el reino será de Jehová» (v. 21).

Importancia de esta profecía. ¿Qué valor tiene para la actualidad un discurso sobre las luchas internas entre Jacob y Esaú? ¿Debemos relegar el mensaje a un momento futuro («el tiempo de angustia para Jacob») (Jer. 30.7) o puede ser aplicado hoy? Si es parte de la palabra de Dios, debe tener alguna pertinencia para toda generación, a pesar de su especial importancia para ciertos tiempos, bajo ciertas condiciones. Si el mensaje tenía como destinatario principal a Israel y no a Edom, entonces los que pertenecen a la familia de la fe hoy se considerarán también destinatarios. Habla de los enemigos del pueblo de Dios y del cruel e inhumano trato que les han dispensado. Pero el juicio comienza con la casa de Dios. ¿En qué difiere del proceder de las naciones paganas que entre hermanos (v. 10) se traten como los edomitas trataban a Judá?

La sabiduría de los edomitas era reconocida (cf. Jer. 49.7). El mensaje contra Edom era en parte una condena de su sabiduría (v. 8) y de su orgullo (v. 3). El mensaje profético es siempre un enjuiciamiento de la sabiduría humana; aun «lo insensato de Dios» es más sabio que los hombres (1 Co. 1.25), mientras que la sabiduría de este mundo es insensatez para con Dios (3.19). Por lo tanto, Abdías es particularmente relevante en esta edad moderna del humanismo secular.

La gente todavía se siente molesta y gime bajo las injusticias de este mundo, y anhela el día en que las cosas sean «como deberían ser». Esto se hace evidente en campañas electorales y revoluciones políticas y se contempla en teorías pedagógicas y filosóficas. La intervención humana, aunque crucial, no es la respuesta final a este clamor por la justicia. Pero Dios promete que su día vendrá. Y cuando venga, corregirá los males, restaurará a los justos sus posesiones (v. 19s.) y establecerá su gobierno sobre la tierra.

35

EZEQUIEL

La profecía de Ezequiel pertenece al exilio. Según el mismo libro, el mensaje del profeta vino de Yahvéh durante la primera parte del exilio, entre el 593 y el 571 a.C. Por lo tanto, con Ezequiel comienza una nueva fase en la profecía israelita, distinta en forma y características de las profecías estudiadas hasta aquí. En parte, ésta es la razón de la dificultad que los eruditos críticos han enfrentado en su intento de relacionar Ezequiel (al igual que Zacarías y Daniel) al «modelo» aceptado de la profecía israelita.

EZEQUIEL Y SU TIEMPO

El profeta. Ezequiel hijo de Buzi provenía de una familia sacerdotal (1.3). Se crió en Palestina, probablemente en Jerusalén, y fue llevado al exilio en 597 (ver 33.21; 2 R. 24.11-16).[1] Probablemente tenía unos veinticinco años en ese momento, ya que cinco años más tarde, a los treinta (ver 1.1),[2] es llamado al oficio profético.

Ezequiel estaba felizmente casado (24.16) y la muerte repentina de su esposa, anticipada por Yahvéh, se usó como señal para Israel (vv. 15-24). Vivió en su propia casa en el exilio en Tel Aviv, en la ribera del Gran Canal (3.15; cf. 1.1; *nᵉhar kᵉḇār*, «río de Quebar», que sólo se encuentra en Ezequiel); la ubicación, si entendemos que «el río Quebar» puede identificarse con el bab. *nāru kabari*, quedaba entre Babilonia y Nipur. Los ancianos vinieron a la casa de Ezequiel en busca de consejo (8.1), lo que concuerda con la afirmación de que se encontraba «entre los cautivos» (1.1) viviendo en una de las colonias judías que los babilónicos habían transplantado de Judá. Ezequiel ubica ciertas revelaciones con la expresión «el ... año de la deportación (ADe) del rey Joaquín» (597 = ADe 1). Su llamado profético vino en el ADe 5 (593) y la última fecha registrada es el ADe 27 (571), lo que sugiere un ministerio de por lo menos veintitrés años.

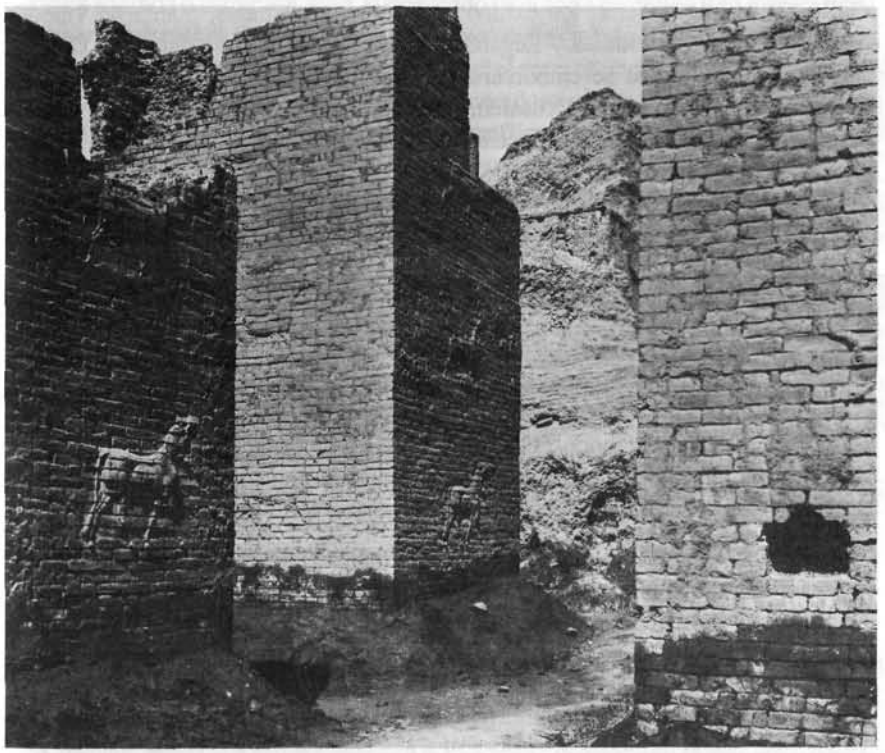
1. J. Taylor, L.H. Brockington, «Ezekiel», *HDB*, 1963, p. 295, lo ubica en 597.

2. Han sido presentadas otras interpretaciones del «año treinta»; ver los comentarios. Parece que W. Eichrodt cometió algún descuido, porque mientras que está de acuerdo en que Ezequiel tenía treinta años en 594, sugiere que el profeta estaba «profundamente impactado por los aspectos religiosos de la reforma», refiriéndose a la limpieza del templo en los días de Josías, en 621, cuando Ezequiel tenía solamente tres años de edad; *Ezekiel*, trad. C. Quin, *OTL*, Filadelfia, 1970, p. 1.

Debido a las visiones registradas, a su conducta extraña al representar algunas profecías, al relato sobre su transportación de Babilonia a Jerusalén y su retorno (8.3; 11.24) y a otros detalles, a Ezequiel se lo ha llamado extático, visionario, neurótico, psicótico y esquizofrénico.[3] De hecho, su conducta era «anormal»; pero ¿qué es lo normal respecto a un profeta sobre el cual el Espíritu de Dios ha caído?

Ezequiel ha sido descrito como sacerdote y profeta, pastor y predicador, «el padre del judaísmo». C.R. Erdman sugiere que el profeta enseñó al pueblo a cantar canciones en la noche.[4] Algunos consideran que su prosa es «dolorosamente aburrida y repetitiva»,[5] pero otros observan que su «visión poderosa, el conjunto de imágenes

Torres occidentales de la puerta de Istar construida por Nabucodonosor II (605-562 a.C.), que conducían al camino de la procesión sagrada. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)



3. «La preocupación de los críticos por los problemas literarios, históricos y psicológicos a menudo ha comprometido la importancia teológica del libro de Ezequiel para el testimonio bíblico pleno»; B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 371.

4. *The Book of Ezekiel*, Westwood, N.J., 1956, p. 9; ver W.S. LaSor, *Great Personalities of the Old Testament*, p. 154.

5. N.K. Gottwald, *A Light to the Nations*, Nueva York, 1959, p. 381.

atrevidas y su lenguaje conmovedor pueden mostrarse confiadamente junto a la poesía de otros profetas».[6]

Los tiempos. El exilio (597-538) casi coincidió en duración con el imperio babilónico (612-539).[7]

Las condiciones físicas del exilio aparentemente eran aceptables para muchos judíos. Los babilónicos no estaban empeñados en castigar a los pueblos conquistados; sólo tomaban las medidas necesarias para evitar revoluciones. Los asirios, más crueles, ejercieron una política de desarraigo de pobladores, dividiendo y dispersando, dejando que los pueblos perdieran su identidad nacional mediante el matrimonio y otras formas de absorción. Por el contrario, los babilónicos deportaban a los pueblos en pequeños grupos y les permitían preservar sus identidades nacionales. (Por ende, los judíos pudieron regresar del exilio, mientras que las diez «tribus perdidas» fueron absorbidas). Jeremías había aconsejado una política de actuar como si todo fuese normal en la cautividad (Jer. 29.4-7) y aparentemente fue lo que hicieron los exiliados. Construyeron casas, plantaron viñedos, siguieron con sus artesanías y llegaron a gustar de su nueva existencia. En poco tiempo, algunos judíos se embarcaron en aventuras mercantiles.[8] Cuando llegó la oportunidad de volver a Jerusalén, muchos prefirieron permanecer en Babilonia, lo que marcó el inicio del centro judío que habría de producir el Talmud Babilónico.[9]

Las condiciones religiosas en el exilio eran ambiguas. J. Lindblom, basando sus conclusiones parcialmente sobre los agregados «exílicos» a las profecías preexílicas (y en ese sentido, no tienen apoyo textual aunque son esencialmente correctas), observa:

> Sería un gran error deducir de las profecías de Isaías respecto al remanente o de la visión de Jeremías de los higos buenos, que los judíos deportados a Babilonia eran la elite moral del pueblo judío. Los babilónicos no los escogieron por razones religiosas o morales. En cuanto a la idea de Isaías del remanente, simplemente significaba que una parte del pueblo se salvaría de la ruina general y luego volvería a Yahvéh.[10]

Notemos que el principio de la elección soberana se aplica al exilio tanto como a cualquier período de la historia israelita. Los exiliados no eran purificados por fuego y perfeccionados en la justicia en virtud de su condición; sólo los elegidos podían

6. A. Weiser, *Old Testament*, p. 228.

7. Detalles históricos se encuentra en M. Noth, *Historia*, pp. 270-303; J. Bright, *Historia*, pp. 387-406; R.K. Harrison, *History of Old Testament Times*, Grand Rapids, 1957, pp. 195-205; F.F. Bruce, *Israel y las naciones*, pp. 102-106.

8. Ver H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* 1, Berlín, 1926, pp. 434s.

9. Una interesante descripción de la vida en el exilio se encuentra en P. Heinisch, *History of the Old Testament*, trad. W. Heidt, Collegeville, Minn., 1952, pp. 310-314.

10. *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 386s. La evidencia bíblica indica que el criterio para la deportación incluyó la nobleza, los jóvenes, los que tenían fortaleza física y los que poseían aceptabilidad política y social.

dar este testimonio. El cuadro postexílico del pueblo judío es todavía un retrato incompleto de la redención.

Sin embargo, el exilio fue una época para probar ideas respecto a Dios —¿estaba limitado a Palestina? ¿Era impotente frente a los dioses babilónicos? ¿Podía adorárselo en tierra extranjera?— y a la fe. La teología de Ezequiel era coherente con esta nueva situación.

CUESTIONES CRITICAS Y CANONICAS

Canonicidad. Obviamente, a Ezequiel se lo incluyó en el canon, pero la prueba de su canonicidad yace en un segundo hecho, una extensa discusión sobre si el libro debería ser excluido (o «escondido»). A menudo, el asunto se presenta precisamente en forma contraria y se sugiere que el debate giraba en torno de la incorporación de Ezequiel al canon. G.F. Moore afirma claramente: «La pregunta no era si el libro es Escritura sagrada o inspirada, sino, suponiendo su autoría profética y su inspiración, si conviene sustraer el libro del uso público para evitar que los indoctos o los menos letrados tropiecen con las aparentes discrepancias entre el libro y la ley».[11] Hananías hijo de Ezequías de la escuela de Shammai quemó trescientas jarras de aceite en su estudio, tratando de armonizar los aparentes conflictos entre Ezequiel y el Pentateuco. Luego, aunque se retuvo a la profecía como canónica, no se autorizó la lectura del capítulo 1 en la sinagoga y la lectura privada de la profecía se prohibió a menores de treinta años.[12]

Crítica. En 1913, S.R. Driver escribió: «No surgen preguntas críticas respecto a la autoría del libro; todo, de principio a fin, evidencia la marca de una sola mente».[13] Pero en 1924, G. Hölscher, quien previamente se había atenido a la autoría simple del libro, declaró que Ezequiel había escapado ya demasiado tiempo de la disección crítica. Mantenía que, de los 1273 versículos de Ezequiel, 1103 eran agregados a la obra original.[14] Desde entonces, las teorías han sido múltiples, citando argumentos antiguos e inventando nuevos. Muchos se contradicen y la mayoría no ha agregado nada al conocimiento religioso. C.G. Howie restauró alguna semblanza de razón.[15] W. Zimmerli intentó entender al profeta y no sólo seccionarlo con su teoría de *Nachinterpretation* de la profecía, proceso por el cual el mensaje original influenció a las generaciones sucesivas de lectores, que a su vez dejaron niveles de desarrollo en lo que iba acumulándose.[16]

No puede culparse al estudiante del proceso crítico por su escepticismo respecto

11. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* 1, Cambridge, Mass., 1927, p. 247.

12. *Ibíd.*, pp. 246s; Talmud *Shab.* 13b, 13a, *Men.* 45a.

13. *Introduction*, p. 297.

14. *Hesekiel: Der Dichter und das Buch*, *BZAW* 39, 1924.

15. *The Date and Composition of Ezekiel*, JBL, monografía 4, Filadelfia, 1950.

16. *Ezekiel 1*, trad. R.E. Clements, *Hermeneia*, Filadelfia, 1979, pp. 69-74. El traductor vierte *Nachinterpretation* como «poner al día la tradición»; Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 359s., 369s., lo traduce como «el más allá», lo cual tiene una connotación equivocada.

a los resultados publicados de este tipo de crítica. El Ezequiel «auténtico» está compuesto por 170 versículos (Hölscher) y, sin embargo, ¿puede decidirse sobre esta base qué es auténtico y qué no? ¿Puede el profeta ser preexílico y postexílico, alcanzando hasta el período griego? ¿Puede ser psicoanalizado *in absentia*? ¿Puede decirse que no traía mensaje de salvación y que todo elemento afín debería excluirse de su profecía? El esfuerzo de Childs por volver a las contribuciones teológicas y religiosas de Ezequiel es realmente refrescante. La posición de la presente obra es que la conclusión a la que Driver llegó en 1913 no ha recibido un cuestionamiento serio,[17] que los esfuerzos subsecuentes de recortar el libro mayormente se han anulado mutuamente, y que Ezequiel debe ser estudiado como un profeta que introduce una nueva etapa a la profecía resultante de la nueva situación en que se encuentra el pueblo de Dios exiliado.[18]

LA FORMA CANONICA

Análisis. La profecía consiste en mensajes dados bajo el mandato de Yahvéh, entregados oralmente (3.10; 14.4; 20.1, 27; 24.8; 43.10), y presumiblemente reunidos por el profeta o un editor posterior. Se mencionan trece fechas, cada una ligada a una revelación de Yahvéh.

		día	mes	año	ADe (1=597-6)[19]
1.2	Visión inicial	5	4	5	31 de julio de 593
8.1	Visión en el templo	5	6	6	17 de setiembre de 592
20.1	Mensaje a los ancianos	10	5	7	14 de agosto de 591
24.1	Informe sobre el asedio de Jerusalén	10	10	9	15 de enero de 588
26.1	Profecía contra Tiro	1	(1)	11	(23 de abril) de 587
*29.1	Profecía contra el faraón	12	10	10	7 de enero de 587
*29.17	Profecía a Babilonia sobre Egipto	1	1	27	26 de abril de 571
30.20	Profecía contra el faraón	7	1	11	29 de abril de 587
31.1	Profecía al faraón	1	3	11	21 de junio de 587
*32.1	Lamento referente al faraón	1	12	12	3 de marzo de 585
32.17	Lamento referente a Egipto	15	1	12	27 de abril de 586
33.21	Informe sobre la caída de Jerusalén	5	10	12	8 de enero de 585
40.1	Visión del templo restaurado	10	1	25	28 de abril de 573

*Obviamente no se encuentran en una secuencia cronológica.

17. Ver además la excelente observación de H.G. May, quien concluye que la fecha «hace improbable suponer objetivamente una multiplicidad de autores»; «Introduction and Exegesis of Ezekiel», *IB* 6, pp. 50s.

18. C.C. Torrey, al argüir a favor de una fecha después del 230, escribe: »El simple hecho, como un día se reconocerá generalmente, es que el autor del libro tenía ante él el Pentateuco completo, en la misma forma en la cual lo tenemos nosotros hoy»; *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, 1930, reimpr. 1970, p. 91. Si esto es aceptado como una conclusión objetiva, independiente de la fecha de Ezequiel, tiene una gran importancia para las teorías de la compilación postexílica del Pentateuco, porque significaría que en el exilio ya existía el Pentateuco en su forma terminada.

19. Calculado de las tablas de R.A. Parker y W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.—A.D. 75*, pp. 27s.

La profecía se divide en tres partes:

El juicio sobre Israel (caps. 1-24)
- Vocación del profeta (1.1-3.21)
- Idolatría del pueblo (3.22-7.27)
- Visiones de advertencia (caps. 8-11)
- Parábolas y alegorías referentes al juicio (caps. 12-19)
- Juicio sobre la nación (caps. 20-24)

El juicio sobre las naciones (gentiles) (caps. 25-32)
- [Amón, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Egipto]

La restauración de Israel (caps. 33-48)
- El verdadero pastor (caps. 35-36)
- La tierra (caps. 35-36)
- El pueblo (caps. 37-39)
- El templo (caps. 40-43)
- La adoración (caps. 44-46)
- El río de vida, la ciudad santa, la tierra santa (caps. 47-48)

La tercera sección podría dividirse en dos partes a partir de 39.29, pero, ya que lo temporal se une a lo eterno a lo largo de esta porción, parece mejor considerarla como una unidad.

Alegorías y acciones. Ezequiel incluye varias alegorías: la vid (cap. 15), la esposa de Yahvéh (16.1-43), el águila (17.1-21), la leona (19.1-9), el viñedo (vv. 10-14), la espada (21.1-17), Ahola y Aholiba (23.1-35), la olla que hierve (24.1-14). La profecía también incluye varias acciones proféticas: el ladrillo con el mapa de Jerusalén (4.1-3) representaba el asedio inminente; el profeta que yace sobre su lado izquierdo por trescientos noventa días y sobre su lado derecho por cuarenta (vv. 4-8), comiendo raciones de exiliado (vv. 9-17), representaba los años de castigo para Israel y Judá respectivamente (un día por cada año, v. 6), y la dieta de hambre que tendría que soportar Jerusalén; afeitarse la cabeza con una espada para luego pesar y dividir su cabello (5.1-12) representaba la pequeñez del remanente que escaparía, y sólo a través del fuego; abrirse paso a través del muro con los enseres de un exiliado (12.1-12) comunicaba al pueblo que el exilio se avecinaba; trazar la trayectoria que seguiría la espada del rey de Babilonia (21.18-23 [TM 23-28]) simbolizaba las posibles conclusiones: que el rey fuese guiado por falsa adivinación o que fuese obra de Yahvéh. A éstos podría agregarse la señal de la muerte de la esposa de Ezequiel (24.15-24), que simbolizaba que «el deleite de los ojos» de Yahvéh también sería quitado.

La distinción entre acción simbólica y cuadro simbólico verbal es a veces difícil de establecer. Por eso, los eruditos no están completamente de acuerdo con la clasificación de acciones proféticas y alegorías. La dificultad se ve acrecentada porque ambas formas son poco comunes entre los profetas de Yahvéh. Algunos eruditos han intentado distinguir sus fuentes.[20] Sin embargo, no es difícil creer que,

20. Es útil el estudio de Childs; *Old Testament as Scripture*, pp. 363, 368s.

en una situación alborotada como la que vivía Jerusalén, ocupada por fuerzas extranjeras y en la cual la incredulidad era generalizada, los medios utilizados por Ezequiel para presentar su mensaje —o los que le impusiera Yahvéh— fueran ideados para captar la atención pública y hacer representaciones gráficas que se explicaran por sí mismas y se recordaran por mucho tiempo.

Cronología de Ezequiel. La fecha citada para el arribo de las noticias sobre la caída de Jerusalén (33.21) corresponde al 8 de enero de 585 (ver tabla, p. 454). Según 2 Reyes 25.1-3, el asedio comenzó el décimo día del décimo mes del año noveno de Sedecías y concluyó el noveno día del cuarto mes, cuando huyó el rey. La duración del período, según los cálculos usuales, es de un año y medio y la caída de la ciudad generalmente se ubica en el 587. Pero 2 Reyes 25.8 indica claramente que era el año décimo noveno de Nabucodonosor, es decir, 586. El problema queda resuelto si entendemos que el año de Nabucodonosor cubría de Nisan a Nisan (primavera), mientras que el de Sedequías de Tisri a Tisri (otoño). Cualquiera haya sido el método utilizado, Nisan era siempre el «mes 1» (ver cap. 21). El intervalo entre el comienzo del asedio y la caída de la ciudad fue de dos años y medio, lo cual concuerda con la cronología de Ezequiel 24.1ss. y 33.21.[21]

Hijo de hombre. Este título se usa unas noventa veces en Ezequiel,[22] y siempre en boca de Yahvéh dirigiéndose al profeta. Como forma de dirigirse a alguien, en otras partes del Antiguo Testamento sólo aparece en Daniel 8.17.[23] La frase aparece a lo largo de Ezequiel (sólo se omite en los capítulos 1, 9, 10, 18, 19, 41, 45, 46, 48), a menudo precedida de la expresión, «La palabra del Señor vino a mí». Aparece en las fórmulas de mensajero (p.ej., 2.3: «Hijo de hombre, yo te envío a los hijos de Israel...»; cf. 2.1; 3.4). Ezequiel describe el efecto en 2.2: «Y luego que me habló, entró el Espíritu en mí y me afirmó sobre mis pies, y oí al que me hablaba». Encontramos fenómenos similares a lo largo del libro y Ezequiel sugiere que tenía plena conciencia de que Yahvéh le comunicaba las palabras o las acciones precisas que debía usar.

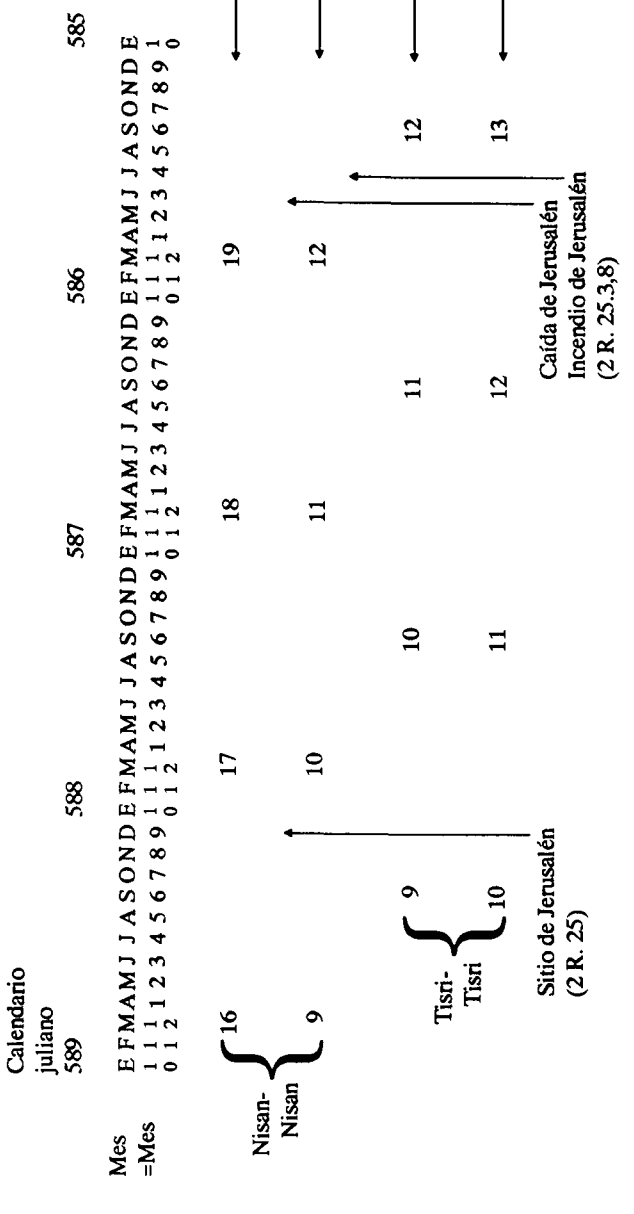
Parece improbable que el título «Hijo de hombre» en Ezequiel deba compararse con el mismo título con que Jesús se designaba a sí mismo (que en otros pasajes sólo Esteban lo usa en alusión a Jesús; Hch. 7.56). Es dudoso también que la expresión tenga relación con las palabras «Hijo de hombre» en Daniel 7.13 (aram. *kᵉbar ʾᵉnāš*). Por tanto, la sugerencia de Calvino en el sentido de que Yahvéh usó el título para

21. Ver H.G. May, *IB* 6, pp. 59s.; J. Finegan, «The Chronology of Ezekiel», *JBL* 69, 1950, pp. 61-66; Howie, *Date and Composition*, pp. 27-46; W.S. LaSor, «Jerusalem», *ISBE* 2, 1982, pp. 1015-1016.

22. *BDB*, p. 9, cita ochenta y siete apariciones; *Veteris Testamenti Concordiantiae*, Nueva York, 1955, pp. 209, 93; G.V. Wegram, *The New Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance*, Wilmington, Del., 1972, p. 92.

23. Heb. *ben ʾādām*. El plural *bᵉnê hāʾādām*, «hijos de hombre», «seres humanos», aparece en otros lugares; *ben ʾādām* tiene un paralelismo con *ʾᵉnôš* en Job 25.6; Sal. 8.4 [TM 5]. De acuerdo con Eichrodt, la expresión de Dn. 8.17 se deriva de Ezequiel; *Ezekiel*, p. 61.

FECHA DEL SITIO DE JERUSALEN



otorgarle cierta altura a Ezequiel, aunque sólo era un exiliado entre exiliados, no capta el verdadero sentido de la expresión.[24] Es más probable que el título se utilizara para subrayar la naturaleza humana del agente transmisor del mensaje, en contraste con la fuente divina. Ezequiel había sido comisionado a hablar principalmente a israelitas ya exiliados (3.4, 11, 15). Aun su experiencia en Jerusalén (8.3-11.24) estaba diseñada para vincularse con esta gente (11.25), quienes podrían haberlo considerado un nuevo líder religioso con un mensaje de una nueva divinidad. Al insistir en que él recibía «la palabra de Yahvéh» y al repetir constantemente el título que se le aplicaba, disipaba cualquier fundamento de esas ideas. Se trataba del mismo Dios, que usaba el mismo método que antes del exilio: hablaba a los profetas y por medio de ellos. Desde otra perspectiva, Ezequiel mismo debe permanecer consciente de que es sólo un hombre y está en pie sólo debido al poder del Espíritu, y habla de acuerdo con lo que Yahvéh le expresa.[25]

«Pon tu rostro contra...». En nueve ocasiones, la fórmula de mensajero toma la forma «Hijo de hombre, pon tu rostro contra...» (ver 13.17). W.H. Brownlee sugiere que esta fórmula instruía al profeta para que fuese a las personas o al lugar mencionado en cada instancia.[26] Pero permanece la duda respecto a si la fórmula sólo tiene ese significado. ¿Habrá querido Ezequiel (o el editor) que los oyentes entendiesen así estas declaraciones? Aunque es necesario más estudio, el texto no indica que el profeta realmente haya cumplido con los extensos viajes asignados.[27]

Esta fórmula se utiliza para comunicar mensajes a las montañas de Israel, «las hijas de tu pueblo», el sur, Jerusalén, los amonitas, Sidón, el faraón rey de Egipto, el monte de Seir y Gog de la tierra de Magog. Un estudio cuidadoso de los numerosos mandatos que Ezequiel recibe de profetizar, hablar, decir, dar a conocer o levantar un lamento en contra de alguien no parece indicar característica especial alguna respecto a estas situaciones. Tentativamente diríamos que parece ser simplemente una forma alternativa de la fórmula de mensajero. En 3.8, Yahvéh le dice a Ezequiel: «he hecho tu rostro fuerte contra los rostros de ellos». El contexto indica que los oyentes resistirán tercamente al mensaje. Así, la fórmula podría tener la intención de recordarle esto a Ezequiel y fortalecer su determinación de llevar a cabo la orden.[28]

24. *Commentary on Ezekiel*, trad. T. Myers, Grand Rapids, 1948, s.v. 2.3.

25. Ver Eichrodt, *Ezekiel*, p. 61.

26. «Ezekiel», *ISBE* 2, 1982, p. 262. Evidencia de fuentes extrabíblicas apoyan su teoría básica.

27. La cláusula *sîm pānêḵā* aparece en 6.2; 13.17; 20.46 (TM 21.2); 21.2 (TM 7); 25.2; 28.21; 29.2; 35.2; 38.2. Es seguida por *'el* en todos los casos, excepto en 20.46 (TM 21.2, *dereḵ*), y 29.2; 35.2 (*'al*). La instrucción *lēḵ*, «vé», se encuentra solamente en 3.1, 4 y 11, siempre con referencia a los exiliados.

28. Nótese Lc. 9.51 con referencia a Jesús: «afirmó su rostro para ir a Jerusalén», aunque una exégesis cuidadosa no apoya a esto como una fórmula de mensajero. En otros lugares, es un giro idiomático semita común, que significa «llevar a decidir», «determinar».

Yo soy Yahvéh. Esta expresión, que aparece muchas veces en Ezequiel,[29] puede considerarse la marca distintiva del libro. Nos recuerda el uso de la misma expresión en Levítico. El propósito o resultado deseado en los mensajes dados a Ezequiel a menudo se expresa en la fórmula de «reconocimiento»: «para que tú/ellos sepas/sepan que yo soy Yahvéh». El significado de esta verdad para los judíos exiliados y su importancia como testimonio a los vecinos paganos son obvios.

TEOLOGIA

Visiones de Dios. Ezequiel vio una rueda (1.15) —en realidad, cuatro ruedas— no como las de los carros babilónicos, sino como «rueda en medio de rueda» (v. 16) y «cuando andaban, se movían hacia sus cuatro costados; no se volvían cuando andaban» (v. 17). El aspecto de las ruedas se asemejaba al color del crisólito con aros «llenos de ojos» y rayos (v. 18). Dondequiera fueran los seres vivientes, iban las ruedas. Cualquier intento artístico por representar esta visión está destinado a la frustración.

Los cuatro seres vivientes tenían la forma de hombres, pero cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas. Cada uno tenía el rostro humano adelante, la cara de un león del lado derecho, un buey del lado izquierdo y un águila del lado posterior.[30] «Y cada uno caminaba derecho hacia adelante; hacia donde el espíritu les movía que anduviesen, andaban; y cuando andaban no se volvían» (v. 12; cf. v. 20). Luego «se movían hacia sus cuatro costados» (v. 17) o «corrían y se volvían a semejanza de relámpagos» (v. 14). Sobre sus cabezas había algo como un firmamento que brillaba como el cristal. El sonido de sus voces era como el sonido de muchas aguas, «como la voz del Omnipotente». Sobre el firmamento había algo como un trono y «sobre la figura del trono había una semejanza que parecía de hombre sentado sobre él». Lo rodeaba el resplandor de un arco iris: «Esta fue la visión de la semejanza de la gloria de Jehová» (v. 28b; cf. 8.2; cap. 10).

Llegado este punto, algunos lectores no querrán saber nada más del libro. Pero la comunidad creyente —primero los judíos postexílicos— ha encontrado aquí algo que simboliza la presencia de Dios. ¿Cómo representar su trascendencia o providencia? Ezequiel cayó postrado sobre su rostro ante esta visión de Dios y luego encontró que Dios no estaba distante sino muy cerca, que no era inaccesible sino estaba listo para dialogar. Sin embargo, la manera misma en que se dirige a Ezequiel («Hijo de

29. A causa de la muy alta frecuencia de la aparición de la palabra «Yahvéh» en el Antiguo Testamento, es difícil y se presta a errores determinar estas expresiones. De acuerdo con *BDB*, la expresión que sigue alguna forma del verbo «conocer» («conocerán que», «conoceréis que») aparece cuarenta y nueve veces en Ezequiel y nueve en otras partes. Mandelkern cita unas sesenta en Ezequiel. Además, otras expresiones, tales como «Yo, Yahvéh, he dicho», «Yo, Yahvéh, hablaré», «Verán que yo soy Yahvé» y «Yo (soy) Yahvéh» aparecen solamente seis veces.

30. En el simbolismo cristiano, el león representa a Mateo, el buey a Marcos, el hombre a Lucas y el águila a Juan; sin embargo, difícilmente puede tomarse esto de la visión de Ezequiel. Las imágenes de Ap. 4.6s. se derivan claramente de Ez. 1.

hombre») le recuerda su diferencia. La doctrina de Dios expresada por Ezequiel, con toda su riqueza e integralidad, comienza por recordarnos que Dios es el Otro, que es completamente distinto de nosotros y nos trasciende. Uno no se acerca a él hasta que él lo invita.

Un día Ezequiel vio que la gloria de Dios[31] se movió de su lugar habitual entre los querubines en el lugar santísimo hacia el umbral del templo (9.3), hacia la puerta oriental (10.19) y finalmente desde el centro de la ciudad hacia el Monte de los Olivos al oriente (11.23). La gloria de Yahvéh había descendido para llenar el templo cuando Salomón lo dedicó (2 Cr. 5.13s.), pero ahora partía. La advertencia de Dios a Salomón y la nación (7.19-22) ahora se torna en realidad. Pero otro día, Yahvéh llevó a Ezequiel a la puerta oriental, donde vio la gloria del Dios de Israel que venía del este: «y el aspecto de lo que vi era como una visión, como aquella visión que vi cuando vine para destruir la ciudad ... y me postré sobre mi rostro. Y la gloria de Jehová entró en la casa por la vía de la puerta que daba al oriente. Y me alzó el Espíritu y me llevó al atrio interior; y he aquí que la gloria de Jehová llenó la casa» (Ez. 43.1-5).

La partida de Yahvéh de la ciudad santa y su retorno años más tarde proveen el bosquejo de la profecía. La razón es clara: el pecado insistente del pueblo hizo que él se fuera; su promesa, que volviera. El pueblo llegó a justificar su situación pensando que sufría por lo que habían hecho sus padres y que Dios no tenía el poder suficiente para protegerlo. Ezequiel se dirige a ambos errores doctrinales.

Idolatría. El fundamento para el juicio de Dios sobre la idolatría se da en Levítico 26.14-45: «Pero si no oyereis, ni hiciereis todos estos mis mandamientos» (v. 14; cf. vv. 21, 23, 27). Ezequiel construye sobre este tema.[32] Merece atención también Deuteronomio 28.15-68, que enumera las maldiciones por desobediencia. La acusación principal es: «por cuanto no serviste a Jehová tu Dios con alegría y con gozo de corazón» (v. 47; cf. 8.7-18). La amenaza de otro período de cautividad como el de Egipto (Dt. 28.20) se debe a la desobediencia del pueblo (v. 58).

La acusación que Ezequiel hace contra la idolatría incluye un desafío a los falsos dioses (13.17-23).[33] Su descripción de los pecados y las idolatrías en el capítulo 16 ofende a muchos lectores, y probablemente esa era la intención, ya que la idolatría ofende a Yahvéh. De hecho, es el pecado principal en la Biblia. Todo otro pecado comienza aquí.

Responsabilidad personal. Tanto Jeremías como Ezequiel citan lo que probablemente era un proverbio corriente: «Los padres comieron las uvas agrias, y los dientes de los hijos tienen la dentera» (Jer. 31.29; Ez. 18.2). Ambos rechazan esta negación de responsabilidad personal que culpa a la generación anterior por la

31. La palabra hebrea *kᵉḇôḏ yhwh*, «gloria de Yahvéh» (a veces, *kᵉḇôḏ ʾᵉlōhîm*, «gloria de Dios») es otra característica del libro. Solamente Isaías y Salmos se aproximan al uso de Ezequiel.

32 Driver, *Introduction*, p. 147, encuentra veintisiete expresiones similares en Lv. 26 y Ezequiel, algunas de las cuales «no aparecen en otros pasajes del Antiguo Testamento».

33. Ver E.L. Allen, «Exposition of Ezekiel», *IB* 6, pp. 132s.

situación actual. Algunos sugieren, equivocadamente, que el concepto de responsabilidad personal no se originó hasta fines del siglo VII. Esto sólo puede respaldarse mediante una reformulación de todo el Antiguo Testamento. El mandamiento que *aplica los pecados de padres idólatras a las generaciones sucesivas (Ex. 20.5) no es* un intento de desplazar la culpa; muy por el contrario, señala cuán peligrosos son los efectos del pecado idolátrico de una generación sobre sus hijos y los hijos de sus hijos. Sin embargo, Ezequiel indica una ruptura con la idea dominante de su día: «En cuanto un rechazo de la filosofía de responsabilidad colectiva, representa una nueva corriente en el pensamiento hebreo, aunque el individualismo siempre ocupó un lugar prominente en la religión hebrea más antigua».[34] La preocupación que demuestra Ezequiel por el asunto puede estudiarse en 3.16-21; 14.12-23; cap. 18; 33.1-20.[35]

Ezequiel proclama el siguiente principio: «el alma (o persona) que pecare, esa morirá». Ilustra el principio con las situaciones de tres generaciones sucesivas (18.5-9, 10-13, 14-17), cada una juzgada por sus propias obras. Con el fin de ampliar su ilustración describe a un hombre malvado que se convierte y es perdonado (v. 21) y a un hombre justo que se aparta de la justicia, comete iniquidad y muere por el pecado que cometió (v. 24). Así, Ezequiel muestra que un hijo no será perdonado porque su padre sea justo, ni castigado porque su padre sea malvado, pero en todos los casos recibe el castigo de sus propios pecados.

Por otro lado, sí los hijos sufren por los pecados de sus padres. Una generación nacería en el exilio debido a los pecados de sus padres. Existe tal cosa como la «personalidad colectiva» y «la comunidad creyente». El hijo de padres creyentes puede pertenecer a la comunidad sin tener plena conciencia del hecho. Ezequiel está hablando de responsabilidad escatológica final, ya que cada persona debe presentarse ante Dios. Ezequiel también se dirige a la generación que va al exilio y quiere evitar la responsabilidad personal: «El alma que pecare, esa morirá ... la justicia del justo será sobre él, y la impiedad del impío será sobre él» (v. 20).

Sábado. Ezequiel usa la expresión «mis sábados» (o días de reposo) doce veces, mayormente en el capítulo 20. Se le ha acusado de introducir un énfasis sobre el culto (culto u adoración formal) contrario a la posición primaria profética.[36] Pero el énfasis sobre el culto, y en especial sobre el sábado, se encuentra en la legislación levítica anterior a la entrada a la tierra de Canaán y nuevamente en Ezequiel, al comienzo del exilio babilónico. En Levítico se subraya «la santidad», es decir, la separación del paganismo que rodeaba a Israel. Los actos cúlticos, particularmente los sábados y los festivales, servían para señalar a los israelitas como un pueblo peculiar en medio de la religión cananea. El pecado del pueblo se resumía en «profanar mis sábados» (cf. 20.12).

Jeremías había introducido la idea de que el exilio estaba directamente ligado a que Israel no guardaba los sábados (Jer. 17.21-27). El cronista asoció la profecía de

34. May, *IB* 6, p. 157.

35. Ver también H.H. Rowley, *La fe de Israel*, pp. 95-97.

36. Ver R.B.Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, Nueva York, 1944, p. 209, n. 4.

los setenta años de cautividad (25.11s.; 29.10) con guardar el sábado: «Porque todo el tiempo de su asolamiento reposó, hasta que los setenta años fueron cumplidos» (2 Cr. 36.21).[37] Después del exilio, de la mano de las reformas de Esdras y estimulado por las influencias del helenismo, el judaísmo desarrolló el concepto del sábado y otros requisitos cúlticos, de tal modo que resultó un sistema legalista.[38] Como indican los evangelios, Jesús ocasionalmente se proponía «romper» con este sábado y reemplazarlo por un concepto dinámico:[39] «El sábado fue hecho para el hombre» (Mr. 2.27s.). A menudo, los cristianos han aplicado esta comprensión posterior a Pentecostés a la lectura de Ezequiel y de Esdras. Pero los cristianos debemos reconocer que las estipulaciones cúlticas de la ley eran necesarias para preservar al pueblo de Dios, no sólo en el exilio sino luego de su retorno. Hasta que la ley en el corazón se convirtiera en realidad, la ley escrita debía ser obligatoria.[40]

Los resultados de la profecía de Ezequiel pueden verse en la historia. La fe de Israel sobrevivió el crisol del exilio. La ley se convirtió en la gran pasión del pueblo judío, ya fuera en Palestina o en la diáspora. El sólo hecho de que la profecía de Ezequiel sobreviviera es evidencia de esto.[41]

Tiro. La profecía contra Tiro (caps. 26-28) es una pieza literaria magnífica. Los eruditos que consideran a Ezequiel prosaico o monótono a veces se refieren a esta pieza como la única imaginativa en toda la profecía. Tiro, como representante de la confederación mercantil marítima fenicia, figura como un barco (27.3-9) y los puertos de parada, junto con la carga, se describen en detalle. Cuando la noticia de la destrucción de Tiro llega a aquéllos con quienes comerciaba, éstos levantan una lamentación (vv. 25-36).

El capítulo 28 plantea los mayores problemas. ¿Quién es este «príncipe de Tiro» que dice: «Yo soy un dios, en el trono de Dios estoy sentado», aunque no era más que «hombre y no Dios» (v. 2)? Yahvéh le dice: «Tú eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado de hermosura. En Edén, en el huerto de Dios estuviste ... perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad ... yo te arrojaré por tierra» (vv. 12-17). Al igual que Isaías 14.12-21, este pasaje a menudo se ha entendido como una referencia a Satán.

¿Cómo puede afirmarse una interpretación de este tipo a la luz de la exégesis gramático-histórica?[42] En su contexto, el pasaje se refiere a Tiro, y la referencia inmediata es a su rey (quizás Ba'li II). Sin embargo, los eruditos han encontrado

37. En la forma en la cual se presentan los Diez Mandamientos en Dt. 5.6-21, la observancia del sábado se relaciona con la liberación de la esclavitud egipcia (v. 15). El fracaso en recordar el Exodo al guardar los sábados trajo como consecuencia una inversión de Exodo por medio del exilio.

38. Ver Talmud *Shab.*

39. Ver A.G. Hebert, *The Throne of David*, Londres, 1941, pp. 143-163; ver también H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 144-175.

40. Ver Allen, *IB* 6, p. 171.

41. Ver Howie, «Ezekiel», *IDB* 2, p. 211.

42. El género literario es una canción de burla, una de cuyas características es el ridículo hiperbólico.

tanto aquí como en Isaías 14 «reflejos de mitología ugarítica».[43] Aunque los elementos ugaríticos provienen del siglo XIV o antes, algunos eruditos insisten en que éstos son pasajes «tardíos», originarios del período postexílico avanzado. Es mucho más probable que los elementos mitológicos sean tempranos y que aparecieran sus vestigios en Israel antes del exilio. Con posterioridad al exilio, los elementos religiosos cananeos (fenicios) no representaron problemas mayores en el judaísmo.

Sin embargo, existe en el rey de Tiro (Ez. 28), al igual que en el rey de Babilonia (Is. 14), un elemento «satánico». «Satán» significa «adversario» —y originalmente no fue un nombre propio— y Tiro, con la confrontación Jezabel-Elías y su empeño en lograr reemplazar al yahvismo con la adoración de Baal, era satánico. Estos reyes representan algo «edénico», alguna «experiencia adánica» existencial que buscaba ser como Dios.[44] Los principios inherentes a todo gobernante terrenal son esencialmente satánicos. Al igual que «Mesías», «Satán» es un término técnico que comenzó a usarse posteriormente. Ezequiel, cuyo énfasis en la escatología subyace a toda su profecía,[45] puede haber estado pensando en la confrontación Mesías-Satán del fin de los tiempos, al hablar tan extensamente sobre Tiro.

Egipto. Al repasar la historia de Israel, los profetas a menudo se refieren a la esclavitud en Egipto. En cierto sentido existe un vínculo histórico con el exilio, porque los repetidos esfuerzos de los reyes egipcios por usar a Judá como interferencia en los planes de Babilonia contribuyeron a los ataques babilónicos sobre Jerusalén, su asedio, la remoción de sus reyes y finalmente su destrucción. Pero, teniendo en cuenta el tono escatológico de Ezequiel, podría decirse que hay algo más profundo, como en el caso de Tiro. Un examen detallado de la profecía revela problemas de naturaleza histórica. Egipto no fue entregado en manos de Nabucodonosor (cf. 29.19). El Nilo no se secó (30.12). Muchos de los detalles del capítulo 30 pueden descontarse como cumplidos, pero no por Babilonia. Los egipcios no fueron dispersados entre las naciones (v. 23). Esto no implica negar la validez de la profecía, pero sí suscita dudas en cuanto a la interpretación. Ezequiel vivía en ese momento y seguramente sabría que los esfuerzos de Babilonia en contra de Egipto se habían topado con poco éxito y se habían desvanecido. En pocos años más, el rey de Babilonia se interesaría más por sus proyectos en Teimá que en la conquista del mundo, y entonces las fuerzas de Ciro derrocarían a Babilonia. Ezequiel debió haber tenido en cuenta algo más significativo.

El capítulo 32, en el cual Ezequiel recibe instrucciones de consignar a Egipto al «más allá» (v. 18), aclara este aspecto. Allí, el faraón encuentra consuelo al ver que otras naciones también han sido condenadas: Asiria (v. 22), Elam (v. 24), Mesec y Tubal (v. 26), Edom (v. 29), los príncipes del norte y los sidonios (fenicios, v. 30).

43. May, *IB* 6, p. 218; J. Morgenstern, «The Divine Triad in Biblical Mythology», *JBL* 64, 1945, pp. 15-37.

44. Tanto en Babilonia como en Canaán, a menudo al rey se lo consideraba un ser humano deificado. El concepto de «reinado sagrado» se edifica sobre tal creencia.

45. Ver Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 366s.,

Ezequiel narra los juicios que han de sobrevenir a las crueles naciones del mundo, terror en la tierra de los vivientes (v. 32). Su Dios no es simplemente el Yahvéh del Israel derrotado y exiliado: es juez de todas las naciones.

ESCATOLOGIA

Según algunos eruditos, el tema de los tiempos finales es un concepto tardío en Israel; no sólo es postexílico sino que además pertenece a muchos años después del exilio. Para aquellos que consideran revelación divina al Antiguo Testamento, esto tiene poco sentido, porque el propósito último de tales hechos está siempre a la vista. El triunfo final de Dios se manifiesta en el momento de la caída (Gn. 3), y es inherente al llamado de Abram (12.3). La promesa de un reino eterno dada a David (2 S. 7.13) comienza con una serie de promesas del reino. Todos los profetas del siglo VIII, sin enmiendas radicales, poseen elementos escatológicos, al igual que sus contrapartes del siglo VII Jeremías y Sofonías. Por lo tanto, Ezequiel difícilmente puede ser considerado el primero en su especie. Por otro lado, con la finalización de la dinastía davídica y la destrucción de Jerusalén, el pueblo de Dios necesitaba un nuevo énfasis, una enseñanza más desarrollada del verdadero significado de las promesas de Dios. Ezequiel comienza con este nuevo énfasis sobre la escatología.

A Ezequiel a menudo se lo considera como uno de los primeros apocalipticistas. Si se emplea el término en un sentido estricto, es decir, refiriéndose a la irrupción en la historia de un salvador divino, un «Hijo de hombre»[46] como en el libro de Enoc, entonces debe aclararse que ninguna figura de este tipo se presenta aquí. Pero si se entiende en el sentido de que Ezequiel usó visiones y figuras extrañas, entonces es apocalíptico.[47] Los capítulos 34-48 son porciones escatológicas.

El verdadero pastor. El capítulo 34 es una profecía en contra de los pastores (v. 2), los líderes espirituales y políticos que no han cumplido el papel que Dios les diera (ver v. 10). Yahvéh se identifica como el verdadero pastor: «He aquí yo, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré» (v. 11; cf. vv. 15s.; Lc. 19.10). Las sacará de los pueblos, las traerá a su propia tierra y las alimentará (v. 13).

En el v. 23, sin embargo, Yahvéh dice: «Y levantaré sobre ellas a un pastor ... a mi siervo David, él las apacentará, y él les será por pastor». Aquí parece haber un elemento de compenetración, porque el rey mesiánico,[48] «David», es pastor, aunque también lo es Yahvéh mismo. Nos recuerda la pregunta que Jesús hiciera a los fariseos: «Pues si David le llama Señor, ¿cómo es su hijo?» (Mt. 22.45). La pregunta

46. Curiosamente —pero quizá sólo por una simple coincidencia—, «hijo de hombre» se usa tanto en alusión a Ezequiel como con referencia al salvador apocalíptico. El común denominador, muy probablemente, es el hecho de que la palabra básicamente significa «ser humano». En Daniel, uno venía «como un ser humano» (7.13, lit.).

47. Ver cap. 30.

48. «Pastor» es un término semítico que se usa con el sentido de «rey», «gobernante». Aquí es particularmente apropiado, porque atender las ovejas con ternura y cuidado es esencial para la manada y el pastor.

debe ser enfrentada: ¿establece Ezequiel la base escritural para identificar al Mesías con Yahvéh (ver Jn. 10.1-18; Ez. 37.24)?

Un nuevo corazón y un nuevo espíritu. Al igual que Jeremías, Ezequiel aclara que el objetivo de Yahvéh no es simplemente castigar a su pueblo y arrebatar un remanente para comenzar otra vez con la misma humanidad no redimida (ver 36.24-27; cf. 11.19; 18.31; 37.14). Tendrá que ver con algo nuevo: un «nuevo pacto», un «nuevo corazón», un «nuevo espíritu». Sin embargo, estas figuras de dicción indican que, aunque será nuevo, no será distinto. Ningún nombre nuevo reemplaza al de Israel y ninguna figura nueva reemplaza a «David». Habrá una ley en el corazón, pero será la Torá. Ezequiel agrega a la verdad central un elemento adicional: «No lo hago por vosotros, oh casa de Israel, sino por causa de mi santo nombre, el cual profanasteis vosotros entre las naciones adonde habéis llegado» (36.22; cf. v. 32). Dios no ha sido derrotado y su plan todavía está vigente.

La vindicación del carácter de Dios es un énfasis importante para Ezequiel, que se hace evidente en su uso de la expresión «entonces sabrán que yo soy el Señor». El concepto de una deidad trágica, atrapada impotente en el vértice de la historia, es extraño a Ezequiel (y a la Biblia en su totalidad). Yahvéh es el Señor de la historia. Sus acciones lo vindicarán en última instancia, revelando su santidad, su bondad, su sabiduría y su poder. Cuando haya terminado, su pueblo será como él en santidad.

El valle de los huesos secos. El capítulo 37 no representa la resurrección final, aunque la creencia en la resurrección subyace las figuras utilizadas. Más bien es una profecía que se refiere al restablecimiento de Israel como nación única: «todos estos huesos son la casa de Israel» (v. 11). «He aquí, yo tomo el palo de José que está en la mano de Efraín, y a las tribus de Israel sus compañeros, y los pondré con el palo de Judá, y los haré un solo palo» (vv. 19s.). Yahvéh tomará a Israel «de entre las naciones a las cuales fueron» y lo traerá a su propia tierra con un rey sobre todos, y ya no estará «dividido en dos reinos» (vv. 21s.). ¡Sin duda ésta es la renovación y reunión de la nación!

Pero además, la perspectiva profética es visible: «Mi siervo David será rey sobre ellos, y todos ellos tendrán un solo pastor» (v. 24). «Habitarán en la tierra que di a mi siervo Jacob ... en ella habitarán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos para siempre; y mi siervo David será príncipe de ellos para siempre» (v. 25). Ninguna exégesis legítima podría aplicar esto exclusivamente al judaísmo postexílico. La reunión postexílica sólo puede ser un modelo, un anticipo, del reino mesiánico último.

¿Un segundo exilio?. Los capítulos 38-39 parecen anunciar un segundo ataque en contra de la nación (ver Zac. 12.3). Ezequiel profetiza contra Gog:

> De aquí a muchos días serás visitado; al cabo de años vendrás a la tierra salvada de la espada, recogida de muchos pueblos, a los montes de Israel, que siempre fueron una desolación; mas fue sacada de las naciones, y todos ellos morarán confiadamente. (38.8; cf. Ap. 20.8)

Una exégesis sensata indica que esto sucede después del restablecimiento postexílico de Judá: pero sólo una exégesis tergiversada aplicaría el pasaje a la destrucción romana de Judá.[49] Un poder del norte se levanta contra Israel «al cabo de los días» (vv. 14-16; cf. Ap. 19.17-21). «En aquel tiempo habrá un gran temblor sobre el pueblo de Israel» (38.19), pero Dios llamará «contra él la espada» (v. 21). La batalla contra Gog se describe con lujo de detalles escalofriantes en el capítulo 39 y parece representar el juicio final de las naciones. Es una introducción apropiada para la sección final de la profecía.

¿Será restablecido el culto? Encontramos en los capítulos 40-48 uno de los problemas más difíciles e inquietantes que se presenta al interpretar Ezequiel. Si el profeta hablaba como humano falible, sin revelación divina, el problema desaparece. Si estos capítulos —a pesar de ser posteriores a los capítulos 36-39 y aunque sus figuras no calzan con el período— se refieren a la Judá postexílica, el problema es menos notorio. Pero el pasaje parece indicar que Ezequiel tiene en mente la edad mesiánica (ver esp. 43.2-5, 7; 44.2; 47.7-12 [cf. Zac. 14.8; Ap. 22.1s.]; 48.35b).

A primera vista, Ezequiel parece decir que, en la edad mesiánica, el templo será reconstruido, la tierra distribuida según la herencia tribal (aunque en términos muy artificiales) y el sistema de sacrificios restablecido (ver 45.18-25). Esto parecería contraponerse a la importancia que los profetas atribuyen a la naturaleza espiritual del culto y a Yahvéh como un Dios que no se deleita en ofrendas de sangre (p.ej., Mi. 6.6-8; Is. 1.11). Sin duda es contrario a la perspectiva del Nuevo Testamento (esp. He. 8-10).

Sólo tres interpretaciones parecen posibles:

(1) La lectura literal requeriría el establecimiento de la nación israelita en la edad mesiánica con templo, rito y sacrificios sangrientos. Muchos «quiliastas» y premilenaristas han sostenido esta interpretación.[50]

(2) La interpretación típico-simbólica intenta igualar la era cristiana y la edad mesiánica. Esta postura se enfrenta con graves dificultades en su intento de explicar el simbolismo de los capítulos 40-48. Estas dificultades se ven agravadas ante pasajes en ambos Testamentos que prevén un futuro para Israel independientemente de la iglesia (ver Ro. 9-11). Sin embargo, Hebreos 8.13 y 9.23-10.4 parecen prestar algo de apoyo a esta postura.

(3) O. Piper considera que la reconstrucción del templo y la reinstitución del

49. La referencia a los pasajes del Nuevo Testamento no es un intento de forzar la exégesis de Ezequiel, sino de mostrar que los autores del Nuevo Testamento parecen haber tenido una comprensión similar de las profecías.

50. Puede verse un fuerte argumento contra esta posición en Keil-Delitzsch, *Commentary* 9, reimpr. 1980, vol. 2 (Ezequiel), pp. 382-434: la restitución de los sacrificios cruentos es contraria a las enseñanzas de Cristo y los apóstoles; no se enseña la «glorificación» de Canaán en el Antiguo Testamento, ni tampoco la de Palestina en el Nuevo Testamento. Pese a basarse en numerosos pasajes de la Biblia, el argumento parece más dogmáticamente controlado que exegéticamente derivado, un factor presente en todas las escuelas de interpretación de este asunto.

sistema de sacrificios son parte de «la sección judía de la iglesia». El sistema de sacrificios sería de carácter conmemorativo, similar a la Cena del Señor.[51]

Pueden rescatarse valores positivos y negativos en cada postura. Aquellos que se someten a la autoridad del Nuevo Testamento deben rechazar cualquier interpretación que niegue el carácter definitivo del sacrificio de Cristo. Cualquier punto de vista que no tome en serio el abundante material escritural referente a Israel (o al judío) como unidad distintiva en la sociedad redimida, es deficiente. Cualquier enfoque que intente igualar la edad presente y la edad mesiánica no sólo deja de ser escritural, sino que además no es realista. Aguar las profecías de la edad mesiánica para obligarlas a describir el presente está lejos de ser una exégesis satisfactoria de la Biblia.

El uso que Juan hace de Ezequiel. Una comparación del libro de Apocaplipsis y el libro de Ezequiel indica que el autor novotestamentario extrajo mucho de las figuras y del lenguaje de esta profecía, lo que explica que cuarenta y ocho de las sesenta y cinco citas directas o indirectas de Ezequiel en el Nuevo Testamento se encuentren en el Apocalipsis.

A la gente en el exilio, Ezequiel trajo un gran mensaje de esperanza. Yahvéh no los había olvidado. En realidad, todo esto era parte de su gran plan. La restauración de su pueblo, no sólo a su situación anterior, sino a una vida nueva y bendecida con Yahvéh mismo como Pastor, era la meta de su actividad reveladora y redentora. Por lo tanto, el pueblo de Dios en todas las edades, tanto judío como gentil, tanto en la sinagoga como en la iglesia, encuentra esperanza y consolación en Ezequiel. Juntos, los integrantes del pueblo de Dios ansían la ciudad cuyo nombre es «El Señor está allí» (48.35).[52]

51. Ver *God in History*, Nueva York, 1939, p. 107: «Israel es anterior, históricamente, a la iglesia; pero, mientras la iglesia ya ha tomado posesión de toda la herencia, la cual Dios prometió a su pueblo, los judíos permanecen fuera y tienen que esperar. Sin embargo, no son rechazados por completo. Como hijos de Abraham, un día entrarán al Reino. Esto es, a pesar del hecho de que el cristianismo ha llegado a ser la iglesia de los gentiles, los judíos no serán forzados a entregarse a la creencia y práctica de sus padres, cuando llegue para ellos la hora de reconocer plenamente a Jesús como su Mesías. Luego, formarán una sección judía de la iglesia, judía en su tradición pero iluminada por el espíritu de Cristo. Sin embargo, de acuerdo con el propósito de Dios, esto sucederá solamente cuando todos los gentiles ya hayan entrado en la iglesia.»

52. Ver un completo análisis de las ideas religiosas de los caps. 40-48 en J.D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula, 1976.

36

HAGEO

El 12 de octubre de 539 a.C., el ejército de Ciro el grande entró a Babilonia y acabó con el imperio babilónico. Así, el dominio del mundo pasó del este al oeste,[1] ya que los imperios de Asiria y Babilonia eran semitas, pero el nuevo imperio medo-persa era de origen indoeuropeo. La crónica de Nabonido dice simplemente: «El decimosexto día de Ugbaru, el gobernador de Gutium y las tropas de Ciro entraron a Babilonia sin batalla». Ciro, de igual modo, registra que la conquista fue «pacífica»: «[Marduk] hizo que [Ciro] entrase a su ciudad, Babilonia, sin batalla alguna; evitando así la calamidad para Babilonia».[2]

Ciro no sólo decía invadir la ciudad invitado por Marduc, dios patrono de Babilonia, sino que también se jactaba de devolverles los dioses a Acad y Sumer, que las conquistas de Nabonido habían traído a Babilonia «para habitar pacíficamente en sus moradas».[3] Con esta misma actitud, Ciro les permitió a los judíos volver a su propia tierra en 538 y reconstruir el templo en Jerusalén (ver Esd. 1.1-4; 6.3-5).[4]

SITUACION HISTORICA

El retorno. Supondríamos que los judíos, exiliados en Babilonia por cincuenta años o más (desde 605 ó 597 ó 586 hasta el 538), estarían más que ansiosos por volver a «casa». Pero, siguiendo el consejo de Jeremías, se establecieron en Babilonia, construyeron casas, sembraron huertas, contrajeron matrimonio y criaron sus familias. Algunos tuvieron mucho éxito en los negocios. Los niños nacidos en el exilio ya tenían más de cincuenta años e hijos y nietos propios. No todos querían

1. Ver W. S. LaSor, *Great Personalities of the Old Testament*, p. 171.

2. Ver R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, Yale Oriental Series, New Haven, 1929, pp. 170, 176. Cf. *ANET*, p. 315.

3. *DOTT*, p. 93.

4. Algunas veces se objeta que 538 no fue «el primer año de Ciro» como Esdras lo ubica; ver L. W. Batten, *Ezra and Nehemiah*, ICC, Edimburgo, 1949. No obstante, Ciro fecha su reinado desde su conquista de Babilonia. «Desde el séptimo mes del año de ascensión de Ciro (539), los textos comerciales le asignan fecha ininterrumpidamente hasta el vigésimo séptimo día del cuarto mes (Du'uzu) de su noveno año, julio de 530 a.C.»; W. H. Dubberstein, «The Chronology of Cyrus and Cambyses», *AJSL* 55, 1938, p. 417.

Darío I (521-486 a.C.), sentado, con Jerjes, heredero del trono, detrás de él; relieve de Persépolis. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)

desarraigarse y volver a una tierra que nunca habían conocido. Retornaron unos cincuenta mil judíos (Esd. 2.64; Neh. 7.66) y subsecuentemente otros grupos bajo Esdras (en 458)[5] y Nehemías (445). Una considerable comunidad judía permaneció en Babilonia por siglos, convirtiéndose en un centro de erudición judía que produjo, entre otras cosas, el Talmud Babilónico. Por lo tanto, el retorno en 538 tuvo que ver sólo con una fracción de los exiliados.

¿Un nuevo «Exodo»?. Los profetas (especialmente Isaías) habían hablado de la liberación que efectuaría el Señor, a menudo en términos que recordaban el Exodo. Pero, la reunión de los exiliados fue bastante diferente. No existió en Babilonia la cruel esclavitud que habían sufrido en Egipto. Tampoco Sesbasar fue un Moisés dotado del poder de Dios. Jesúa hijo de Josadac no era Josué hijo de Nun, ni le había sido otorgado el poder para expulsar a los habitantes de Palestina. Bajo la política asiria y babilónica de desplazamiento de pobladores, sólo permanecían en la tierra los que tenían menos capacidad de rebelarse; además habían traído extranjeros de otras tierras conquistadas. Jerusalén había sido destruida y no la habían reconstruido. Habían arrasado la tierra y no se había hecho nada por restaurarla.

Reconstrucción del templo. Cuando el grupo de exiliados bajo el mando de Sesbasar, el gobernador designado, llegó a Jerusalén, intentó reconstruir el templo (Esd. 5.14-16). Pero, los desalientos fueron muchos, incluyendo la oposición de los

5. Otros fechan este retorno en los días de Artajerjes II (404-358) o Artajerjes III (358-338) o enmiendan Esd. 7.7 para que se lea «trigésimo séptimo» (entonces, en el año 428). Ver cap. 50.

samaritanos —israelitas que no habían sido exiliados—, y muy pronto el trabajo cesó. Según Esdras, construyeron el altar e instituyeron algunas prácticas cúlticas, pero los cimientos todavía no habían sido echados (3.2-6). Algunos que recordaban la gloria del templo anterior se desalentaron con el miserable edificio que estaba construyéndose. Pero uno se pregunta con qué grado de precisión una persona que había sido exiliada, quizá como niño de diez años en 586, recordaría el templo anterior. Sea como fuere, en esta situación aparece el profeta Hageo.

HAGEO Y SU MENSAJE

El profeta. Realmente se sabe muy poco sobre Hageo. Fue contemporáneo de Zacarías (Esd. 5.1) y, en gran parte, la reconstrucción del templo se debió al trabajo de estos dos profetas (6.14). Según Hageo 2.3, algunos suponen que él había visto el templo anterior, pero el versículo no apoya esta interpretación. Es más probable la tradición de Epifanio, que dice que era un joven que volvió de Babilonia con Sesbasar. Su nombre, que es comparable al latino Festo o al griego Hilario, sugiere que su nacimiento coincidió con uno de los festivales israelitas (heb. *ḥag*). El argumento de los vv. 11-14 no puede forzarse como prueba de que el profeta también era sacerdote.

Su mensaje. El libro de Hageo contiene cuatro profecías, cada una con fecha precisa. Estas pueden convertirse al sistema moderno de calendario,[6] de la siguiente manera:

1.1 = 1/6/ADa (Año de Darío) 2	= 29 de agosto de 520
2.1 = 21/7/ADa 2	= 17 de octubre de 520
2.10 = 24/9/ADa 2	= 18 de diciembre de 520
2.10 =	= también 18 de diciembre de 520

Estas fueron entregadas en un período de cuatro meses.

El primer mensaje (1.1-11) se dirige a Zorobabel, el gobernador que sucedió a Sesbasar,[7] y a Josué el sumo sacerdote. En esencia era un llamado a terminar el templo (v. 2). Según Esdras, habían comenzado la construcción del edificio apenas llegados a Jerusalén, pero el trabajo se había detenido (Esd. 5.16), en parte por el desaliento reinante (ver Hag. 2.3) y en parte por la oposición de aquellos que habían quedado en la tierra (ver Esd. 5.3). Entonces Hageo llamaba al pueblo a retomar la construcción del templo y así recuperar la bendición de Dios. Zorobabel, Josué y el

6. Basado en las tablas de R. A. Parker y Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.—A.D. 75*.

7. De acuerdo con R. D. Wilson, Sesbasar era el nombre babilónico equivalente a Zorobabel; «Sheshbassar», *ISBE* 4, 1939, p. 2766. Algunos estudiosos han aceptado esta identificación, pero la comparación de Esd. 5.14-16 con 5.2 sugiere que Sesbasar no vivía más cuando Zorobabel comenzó su tarea.

remanente del pueblo obedecieron el mandato (Hag. 1.12), y el trabajo comenzó el 21 de setiembre de 520.

El segundo mensaje (2.1-9), de igual modo, se dirige al gobernador, al sumo sacerdote y al remanente (v. 2). Parece que, a medida que avanzaba el trabajo y algunos compararaban la obra con el antiguo templo, se instaló la desilusión (v. 3). El mensaje podría resumirse en la frase: «yo estoy con vosotros» (v. 4), pero ésta es ampliada por lo que parece ser una promesa escatológica en el sentido de que el Señor haría temblar los cielos y la tierra, «y vendrá el Deseado de todas las naciones; y llenaré de gloria esta casa» (v. 7). Yahvéh recuerda a sus oyentes que el oro y la plata son suyos, y promete que «la gloria postrera de esta casa será mayor que la primera» (v. 9).[8]

El tercer mensaje (2.10-19) es un diálogo entre Yahvéh y Hageo. Parece que no hacía mucho tiempo que Zacarías había llamado al pueblo al arrepentimiento (Zac. 1.1-6). El mensaje de Hageo, al mes siguiente, aparentemente subraya esta necesidad. Al seguir cuidadosamente el argumento de Hageo (en realidad, la pregunta clave del Señor en 2.12), nos da la impresión de que el pueblo parecía haber sentido que el trabajo en el lugar santo los hacía santos. Mediante un interrogatorio a los sacerdotes, que entre otras tareas debían responder preguntas referentes a la interpretación específica de la ley, Hageo llega a la verdad de que el contacto de lo puro con lo impuro no limpia lo que ha sido corrompido, sino que corrompe lo que es puro. En otras palabras, trabajar con el templo no santificaba al pueblo; más bien, su pecado violaba lo que representaba el templo. Por esta razón, Yahvéh castigaba a la tierra con una producción disminuida. Con el arrepentimiento del pueblo, Dios les bendeciría (v. 19).

El cuarto mensaje (2.20-23) se dirige a Zorobabel (v. 21). Es claro que este mensaje es escatológico, ya que Yahvéh declara que está por trastornar «el trono de los reinos» y hacer de Zorobabel un «anillo de sellar; porque yo te escogí» (vv. 22s.). El lenguage se refiere al tiempo final, y la palabra «escogido» (o «elegido») a menudo se asocia con el Redentor que vendrá. La profecía de Zacarías provee evidencia que corrobora una clara insinuación en cuanto a que el Mesías estaba por revelarse, y de hecho que algunos consideraban a Zorobabel como el Mesías. Se precisa una consideración más detallada de las interpretaciones posibles antes de poder aceptar esta asociación.

El efecto global de estas profecías era alentar a la nación, a su gobernador, a su sumo sacerdote y al remanente del pueblo para que terminaran de reconstruir el templo. Conocido en la terminología judía como «el segundo templo», este nunca fue reemplazado por un tercero. El templo que reconstruyó Herodes el Grande en los días de Jesús fue considerado una simple renovación del mismo templo.

8. El texto no indica claramente un evento escatológico. «El Deseado de todas las naciones» aparece con un verbo plural, por lo cual la VP traduce «[las naciones] traerán sus riquezas». Por otra parte, el texto dice «el esplendor de esta última casa», aparentemente con referencia al templo que luego sería edificado. ¡Aunque la era mesiánica estaba a punto de comenzar, la gente no se maravillaba!

EVENTOS FECHADOS DURANTE LOS AÑOS 539-515

12 de oct.	539 (16 Tesritu): caída de Babilonia; año de ascensión de Ciro[9]
24 de mar.	538 (1 Nisanu): primer año de reinado de Ciro (Dn. 5.31?)
	538 edicto que permite el retorno de los judíos a Jerusalén (Esd. 1.1)
? de may.	538: parten Sesbasar y su grupo hacia Jerusalén[10]
Sept.	538 (séptimo mes): llegada a Jerusalén (3.1)
10 de abr.	537 (2/-/Ciro 2): comienza la construcción del altar (v. 8)
	537 (?): el trabajo del templo se detiene hasta los días de Darío (4.5)
16 de ene.	535 (24/1/Ciro 3): la visión de Daniel (Dn. 10.1)
29 de ago.	520 (1/6/Darío 2): primer mensaje de Hageo (Hag. 1.1)
21 de sept.	520 (24/6/Darío 2): reanudación de la construcción del templo (v. 15)
17 de oct.	520 (21/7/Darío 2): segundo mensaje a Hageo (2.1)
27 de oct.	520 (1?/8/Darío 2): mensaje a Zacarías (Zac. 1.1)
18 de dic.	520 (24/9/Darío 2): tercer y cuarto mensajes a Hageo (Hag. 2.10, 20)
15 de feb.	519 (24 de Sebat): mensaje a Zacarías (Zac. 1.7)
7 de dic.	518 (4/9/Darío 4): mensaje a Zacarías (7.1)
12 de mar.	515 (3 Adar/Darío 6): el templo acabado (Esd. 6.15)
21 de abr.	515 (14 Nisán/Darío 6): se celebra la pascua (v. 19)

PERTINENCIA PARA OTROS TIEMPOS

El problema. Si el Antiguo Testamento ha considerarse canónico, la autoritativa y eterna palabra de Dios, ¿qué interés puede tener la reconstrucción del templo para otra generación aparte de la que estuvo envuelta en ese proceso? Una vez construido, obviamente ninguna otra generación de judíos necesitó aliento para construirlo. Luego de su destrucción en el 70 d.C., no existe razón para reconstruirlo nuevamente, según las enseñanzas de Hebreos. Entonces, ¿será que el libro sólo contiene lecciones «tipológicas» o «espirituales»? ¿Cómo podemos extraer de Hageo una lección útil, pertinente para nuestros días?

Su tiempo. La sección profética del canon judío de las Escrituras se cerró con las profecías de Hageo, Zacarías y Malaquías. Pero la fe no estaba muerta. De hecho, existía una esperanza ferviente de que el Señor cumpliría las promesas hechas por medio de los profetas. Los cristianos a menudo se refieren al período entre el cierre del Antiguo Testamento y la escritura del Nuevo Testamento como el «período intertestamentario». Para el judío se trata del «Second Commonwealth», el período en el que Esdras y los hombres de la gran sinagoga echaron las bases del judaísmo.[11] Durante este período, los autores judíos produjeron varios escritos apocalípticos y surgieron varias sectas judías que conservaban esperanzas e interpretaciones mesiá-

9. D. J. Wiseman sugiere que «Darío el medo» es otro nombre de Ciro de Persia; *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, Londres, 1965, pp. 9-14.

10. Sobre la base del hecho de que tomó cerca de cuatro meses hacer el viaje de mil quinientos kilómetros (ver Esd. 7.8s.; ver también Ez. 33.21, donde las noticias de la caída de Jerusalén llegaron a Babilonia un poco antes de cinco meses después del hecho).

11. Ver G. F. Moore, *Judaism* 1, pp. 29-47.

nicas muy particulares. Según el Nuevo Testamento, cuando nació Jesús había judíos devotos que buscaban al Mesías y algunos pensaban que el niño Jesús era aquel a quien las esperanzas se dirigían.

Hageo, junto con Zacarías y Malaquías, fue hasta cierto punto responsable de esta expectativa mesiánica. La construcción del templo no significaba simplemente la edificación de un centro cúltico para el establecimiento del judaísmo. El lenguaje de Hageo deja en claro que la reconstrucción debía relacionarse de alguna manera con la promesa del Redentor que habría de venir. Algunos judíos de la época, sin duda, dedujeron más de las palabras de Hageo que lo que demostraría el desarrollo de la historia. Zorobabel no fue el Mesías, ni tampoco Josué. En la providencia de Dios existía un intervalo —según los cristianos, de unos cuatrocientos años; según la fe judía todavía continúa— entre la reunión de los exiliados en Jerusalén y el advenimiento del Mesías. La reconstrucción del templo fue una indicación de que la redención prometida por Dios no había sido olvidada y una señal de la fe del pueblo depositada en esa promesa. Hageo, entonces, tiene significado para hoy y para toda edad hasta que la promesa se convierta en realidad.

Además de la esperanza mesiánica, que era importante para la existencia continuada de la fe de Israel, el restablecimiento del culto también fue esencial. Si bien muy importante, la reconstrucción del templo fue sólo una parte de la religión. También fue necesaria la transmisión fiel de la Torá a las generaciones sucesivas. En gran medida esa fue la tarea de Esdras. Pero la ley también es importante en Hageo. Algunos eruditos consideran que el legalismo sugerido por Hageo es inferior a las demandas éticas de los profetas preexílicos. Sin embargo, se requieren ambos, ya que es necesario un sentido del origen divino de la ley, con la responsabilidad humana que implica, para garantizar el cumplimiento de sus demandas éticas. Hageo era consciente del concepto de lo «santo» y sus enseñanzas son necesarias para toda generación en el sentido que el éxito y el fracaso humanos están relacionados con una conciencia de la santidad de la ley de Dios.

EL PERIODO POSTEXILICO

Formación del canon. Durante el período entre ambos Testamentos, se completó el largo proceso que compiló el canon del Antiguo Testamento. Al llegar el siglo I a.C., los judíos contaban con un conjunto literario considerado autoritativo en asuntos de fe y moral. Encontramos la misma convicción en el Nuevo Testamento. Según la tradición judía, Esdras y la gran sinagoga (que incluyó a Hageo, Zacarías y Malaquías) fueron en gran medida responsables de la recopilación final de la Escritura.[12]

El judaísmo de la diáspora y la sinagoga. Los judíos vivían no sólo en Babilonia, sino también en Egipto y probablemente en otros lugares. Aparecen en Jeremías referencias a los judíos de Egipto, y los papiros arameos de Elefantina (sobre la ribera

12. La gran sinagoga permaneció desde el tiempo de Esdras hasta la época de Simeón el Justo, quien murió *ca.* 270 a.C. (*Pirqe 'Abot* 1.2).

LOS PROFETAS EXILICOS Y POSTEXILICOS Y SU MUNDO

	Profeta	*Judá*	*Babilonia*	*Egipto*	*Persia*	*Eventos destacados*
600	Jeremías	Joacim 608-597	Nabucodonosor 605-562	Necao II 610-595		Cae Jerusalén 15-16 mar. 597
	Ezequiel	Joaquín 597				Comida racionada a Joaquín, 10º-35º año de Nabucodonosor
595				Psamético II 595-589		
	Daniel	Sedequías 597-586		Apries 589-570		
590						Destrucción de Jerusalén, 12 ago. 586
585						
580						
575						
570				Amasis 570-525		Liberan a Joaquín
565			Evil-merodac 562-560			
560			Neriglisar 560-556			Ciro rey de Ansán 559
			Labashi-Marduc			
			Nabonido 556-539			
555						
550						
545						
540			Ultimo rey de Babilonia			Cae Babilonia
		Retorna Zorobabel 538			Ciro 539-530	Ciro en Babilonia 12 oct. 539, «Año1»
						Inicio de reconstrucción del templo 537
535						
530				Psamético III	Cambises	
525				Cambises	530-522	
520	Hageo			Darío I	Darío I	Interrumpción de la
	Zacarías				522-486	obra del templo
						Final: 10 mar. 516
515						
510						
500						
480				Jerjes I	Jerjes I 480-465	
465						
	Malaquías			Artajerjes I	Artajerjes I 464-423	
458		Esdras				
445		Nehemías 445-423				

del Nilo cerca de la represa de Aswan) indican la existencia de una comunidad considerable allí. Durante los dos o tres siglos subsiguientes nació una comunidad judía numerosa en Alejandría, de donde surgió la traducción griega del Antiguo Testamento (la Septuaginta). Las sinagogas surgieron como lugares de adoración y oración para los judíos que ya no tenían acceso al templo en Jerusalén, y al llegar el período neotestamentario existían en Palestina y hasta en Jerusalén misma.

Escenario político. Bajo los persas (539-331), Judá formaba parte de la satrapía conocida como «Más allá del Río», la región más allá del Eufrates. La política persa usual era permitir un grado considerable de gobernación autóctona, pero los judíos estaban bajo un gobernador, sin rey propio. A partir de que Alejandro Magno conquistó Persia y su imperio se dividió entre sus sucesores (los Diadojos), Palestina se encontró bajo el gobierno seléucida con centro en Siria. Durante este período, el Cercano Oriente había sido considerablemente helenizado y Judá no fue la excepción en este proceso. Ciertos gobernantes seléucidas fueron celosos en la extensión de esta influencia, y bajo Antíoco Epífanes IV (175-164) se hicieron esfuerzos para destruir la religión judía contaminando el templo. La reacción fue rápida, liderada por la familia asmonea (los Macabeos), y durante unos ochenta años los judíos gozaron de «independencia» bajo el gobierno asmoneo (142-63), hasta que Pompeyo (106-48) reclamó a Palestina para Roma. Los romanos permitieron la existencia de un reino judío nominal bajo Herodes el Grande (37-4) y en menor medida bajo otros gobernantes herodianos. Con la revuelta judía y la destrucción del templo en 70 d.C., seguida de la rebelión de Bar Kochba en 132-135 d.C.,[13] se projujo el final del judaísmo en Jerusalén.

El judaísmo sectario. En parte como reacción a las fuerzas helenizantes dentro del judaísmo y, sin duda, en parte como resultado de las conquistas asirias y babilónicas de Israel, el judaísmo desarrolló numerosas sectas. Pueden nombrarse por lo menos siete, y quizás hasta doce. Lo que luego evolucionó hasta llegar al judaísmo de la Misná se ha llamado «judaísmo normativo», pero no es un término satisfactorio para designar el período formativo. Aquí sólo hace falta mencionar que el judaísmo no fue monolítico (jamás lo ha sido). Se produjo literatura sectaria, entre la que se distinguen los escritos «apócrifos»[14] y los «pseudoepigráficos»,[15] y algunas obras incluidas en la literatura de Qumrán.[16]

13. Ver Y. Yadin, «Bar Kochba», *IDBS*, pp. 89-92.

14. Para información básica acerca de la literatura apócrifa, ver B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*; y Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 571-603; el texto de los libros apócrifos puede verse en *El libro del pueblo de Dios*, Madrid, 1980; *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1967.

15. Para información básica acerca de la literatura pseudoepigráfica (griego para libros falsamente adjudicados a escritores antiguos), ver Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 603-637; para el texto de los libros pseudoepigráficos, ver R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.

16. Para información básica de la literatura de Qumrán (rollos del Mar Muerto) y los textos de Qumrán, ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trad. G. Vermes, Gloucester, Mass., 1973; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Baltimore, 1962.

Resumen del período. El período postexílico es bastante distinto de los períodos precedentes del Antiguo Testamento. Ningún rey ocupó el trono davídico por la mayor parte del «Second Commonwealth». El culto en el templo de Jerusalén no se caracterizó por la centralización y, a lo sumo, se constituyó en un santuario central nominal, ya que las sinagogas locales se ocupaban de las necesidades de la mayor parte de los judíos. No se levantó voz profética alguna. Las presiones políticas y sociológicas trabajaban en contra del concepto de la existencia como nación. Estas presiones se enfrentaron en parte con un acento legalista en la Torá, y en parte con las esperanzas y expectativas apocalípticas.

Hageo fue el profeta que abrió el período de recuperación de los fundamentos del judaísmo. Otros —los profetas Zacarías y Malaquías, el escriba Esdras y el administrador Nehemías— harían contribuciones valiosas. A pesar de todo, en el período postexílico, Israel realmente moró «muchos días sin rey y sin príncipe» (Os. 3.4).

37

ZACARIAS

Las fechas provistas en las profecía de Zacarías[1] evidencian que es contemporánea a la profecía de Hageo. Los capítulos 9-14 probablemente son posteriores y no se dan fechas en esa porción. El libro es una profecía postexílica, muy distinta de las profecías preexílicas. Estos puntos son esenciales para un retrato confiable de la naturaleza histórica de esta obra reveladora.

ZACARIAS Y SU PROFECIA

El profeta. Zacarías («Yah ha recordado») es llamado «el hijo de» Berequías, el hijo de Iddo (1.1) y además el «hijo de» Iddo (Esd. 5.1; 6.14; cf. Neh. 12.16). El Iddo que se nombra en Nehemías era jefe de una «casa», y por lo tanto es probable que haya sido un antepasado más remoto y un sacerdote. Si éste es el mismo Zacarías, puede identificárselo como sacerdote además de profeta; pero éste no es un dato confirmado. Zacarías era un nombre muy común.[2] Iddo también fue el nombre de un antiguo profeta (p. ej., 2 Cr. 13.22). Se ha sugerido que la inclusión del nombre Berequías es un intento de identificar a Zacarías con el «hijo de Jeberequías» en Isaías 8.2, pero esto parece un argumento algo artificial. Poco se sabe más alla de esta información que no deja de presentar algunos problemas. A juzgar por Esdras 5.1 y 6.14, parece que el ministerio profético de Hageo y Zacarías fue lo que alentó a los ancianos bajo Zorobabel y Josué a completar la reconstrucción del templo.

Según recoge una tradición, Zacarías ya era «de edad avanzada» cuando volvió de Babilonia, y murió a una «edad muy avanzada» y fue enterrado junto a Hageo. Sin embargo, si se toma el término hebreo *na'ar* como indicación de su edad,[3] era un «hombre joven» (Zac. 2.4 [TM 9]). Por lo tanto, algunos sugieren que todavía estaba profetizando en 470, posiblemente a la edad de setenta u ochenta años.

1. El mes 8 del año de Darío (ADa) 2 comenzó el 27 de octubre de 520 (1.1); la fecha de 1.7 se convierte a 15 de febrero de 519, y la de 7.1 a 7 de diciembre de 518.

2. T.M. Mouch distingue treinta y tres personas llamadas Zacarías; «Zechariah», *IDB* 4, pp. 941-943.

3. La palabra puede significar un hombre joven desde su temprana niñez hasta la edad de casarse, tanto como un «siervo» de cualquier edad (por más que «niño» se ha usado en alusión a sirvientes sin considerar su edad). En el contexto, probablemente se prefiera «hombre joven».

Las palabras de Jesús (Mt. 23.35; cf. Lc. 11.51) a veces se interpretan en el sentido de que Zacarías sufrió el martirio, pero es más razonable pensar que esta declaración señala los límites de lo registrado entre Génesis y Crónicas (el primer y el último libro del canon judío), por lo cual la referencia sería al Zacarías de 2 Crónicas 24.22.

La profecía. El libro se divide fácilmente en dos partes, sin importar la autoría (ver más abajo). Los capítulos 1-8 son profecías fechadas, mayormente en forma de visión. Los capítulos 9-14 no contienen profecías fechadas o «visiones nocturnas» y exhiben un estilo notablemente distinto. De los primeros ocho capítulos, W. Neil dice: «Existen sobradas razones para creer que éstas son básicamente las auténticas palabras del profeta, posiblemente ordenadas en su forma actual por Zacarías mismo, aunque es más probable que hayan sido recogidas y editadas poco después de su tiempo».[4]

Los capítulos 1-8 pueden analizarse de la siguiente manera:

- Llamado al arrepentimiento (1.1-6)
- Visiones nocturnas (1.8-6.8)
  - Los cuatro jinetes; promesa de restauración (vv. 8-17)
  - Cuatro cuernos, cuatro herreros; juicio sobre las naciones (vv. 18-21 [TM 2.1-4])
  - El hombre con el cordel de medir; la reconstrucción de Jerusalén (2.1-13 [TM 5-17])
  - Josué y Satán; es prometido «mi siervo el Renuevo» (cap. 3)
  - El candelabro de oro y los dos olivos; «con mi Espíritu» (cap. 4)
  - El rollo volante; la maldición sobre toda la tierra (5.1-4)
  - La mujer en el efa; la Maldad (vv. 5-11)
  - Cuatro carros y sus caballos; recorriendo la tierra (cap. 6)
- La verdadera motivación del ayuno (7.1-14)
- El resultado de la promesa de Yahvéh: paz y prosperidad para todos (8.1-23).

El bosquejo general, que comienza con un llamado al arrepentimiento y que termina con el cumplimiento del propósito de Dios, es conocido. Sin embargo, las visiones nocturnas introducen un nuevo elemento en la profecía (ver más abajo).

Los capítulos 9-14 se dividen naturalmente en dos partes (cf. 9.1; 12.1; observar el encabezamiento «un oráculo» [heb. *maśśā'*]):

- Eventos que llevan hacia el fin de la edad (caps. 9-11)
  - Yahvéh el Señor de ciudades hostiles (9.1-8)
  - Viene el rey de Sion (vv. 9-17)
  - El pueblo sin pastor es reunido en el territorio (caps. 10-11)
- Acontecimientos del fin de la edad (caps. 12-14)
  - Jerusalén asediada (12.1-3)
  - Yahvéh sostiene a Judá y destruye a las naciones (vv. 4-9)

4. «Zechariah, Book of», *IDB* 4, p. 944.

Trípode para lámpara, imagen relacionada con la conclusión del templo por parte de Zorobabel en la quinta visión de Zacarías (4.1-14); Meguido. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago).

  - Yahvéh derrama gracia sobre su pueblo (vv. 10-14)
  - Se abre el manantial de purificación (13.1-6)
  - El juicio ejecutado sobre el pastor (vv. 7-9)
  - Descripción del día del Señor (cap. 14)

Esta porción presenta grandes dificultades, tanto en el análisis de la estructura como en la interpretación de las partes. Esto puede verse en la gran variedad de teorías críticas referentes a la composición de estos capítulos y en las grandes y numerosas diferencias interpretativas aun entre los que sostienen esencialmente la misma opinión en cuanto a la composición.

Problemas de autoría. Neil comenta:

> La parte final del libro de Zacarías presenta problemas extensos y en parte insolubles con respecto a autoría, fecha e interpretación. Más allá de no poder establecer sin lugar a dudas si fueron uno, dos, tres o múltiples los autores responsables de los caps. 9-14, hay un acuerdo casi universal respecto a que sobre la base de criterios lingüísticos y estilísticos, como así también ideas teológicas y trasfondo histórico, el autor de estos capítulos no pudo ser el profeta Zacarías.[5]

T. Henshaw argumenta que las dos partes deben distinguirse,[6] y O. Eissfeldt dice que ambas pertenecen a otra pluma y a otro período.[7] G.L. Archer, quien propone

5. *Ibíd.*, p. 945.
6. *The Latter Prophets*, pp. 246s.
7. *Old Testament*, pp. 429, 434-437.

la unidad de autoría, sin embargo enumera detalladamente los argumentos contra la autoría simple,[8] al igual que R.K. Harrison.[9] Los argumentos merecen una cuidadosa consideración. J.S. Wright dice: «No es posible probar la unidad del libro, pero no debería ser abandonada con demasiada presteza».[10]

Los argumentos favorables a la división del libro pueden dividirse en tres grupos:

(1) La autoría preexílica para los capítulos 9-14. Puede que esto se origine en que en Mateo 27.9s. se cita Zacarías 11.12s. como profecía de Jeremías. La mención de Efraín, de Asiria y de Egipto como sus enemigos, de las ciudades-estado arameas y de las ciudades filisteas es un elemento que sugiere una fecha preexílica. Sin embargo, la evidencia no es uniforme: hay partes que datan de antes de que Tiglat-pileser conquistase los estados arameos y porciones de Israel; otras sugieren un período poco antes de la caída de Samaria; finalmente, hay partes que se refieren sólo a Judá y parecen mirar retrospectivamente sobre la muerte de Josías. Como resultado, la erudición se ha visto fragmentada: algunos ubican los capítulos 9-11 y 13.7-9 antes de 721[11] y lo que resta de los capítulos 12-14 antes de 586. Aunque B. Otzen defiende la fecha preexílica de los capítulos 9-10,[12] la teoría preexílica tiene poco apoyo actualmente.[13]

(2) La autoría posterior a Zacarías de los capítulos 9-14. Algunos asignan estos capítulos a un solo autor, pero nuevamente no existe consenso. Eissfeldt prefiere «el año 332, aunque más no sea por la alusión que se hace (v. 3) a la fortaleza construida por Tiro, y más precisamente al período de este año en que Alejandro hizo preparaciones para asediar Tiro».[14] K. Marti y E. Sellin asocian los pastores de 9.8 con «Lisímaco, Jasón y Menelao» o «Simón, Menelao y Lisímaco», de manera que la fecha corresponde al período macabeo (*ca.* 160). Además, se entiende 11.4-17 como un reflejo de los acontecimientos de la guerra macabea: el hombre que muere en 12.10-14 es Onías III (asesinado en 170; Sellin) o Simón (134; B. Duhm).[15]

(3) Dos o más autores para los capítulos 9-14 en vez de un solo «Deutero-Zacarías». R.C. Dentan ubica 9.1-12 en el asedio de Tiro por Alejandro (332), vv. 13-17 en el período del gobierno de los Diadojos o de Ptolomeo, y 10.3-12 en el período en que los ptolomeos gobernaron Palestina.[16] Rechaza una fecha macabea por la mención del «Libro de los Doce» en el apócrifo de Ben Sirac, Eclesiástico (49.10; *ca.* 190): «Difícilmente podría habérsele hecho agregados extensos a la colección luego de que el libro obtuvo condición de canónico».[17]

8. *Reseña crítica*, pp. 468-473.
9. *Introduction*, pp. 952-956.
10. «Zachariah, Book of», *IBD*, p. 1679.
11. H.G.A. Ewald, *et al.*
12. *Studien über Deuterosacharaja*, Copenhague, 1964.
13. Sobre un panorama de los puntos de vista, ver Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 434-440.
14. *Ibíd.*, p. 437.
15. Citado en *ibíd.*, pp. 438s.
16. «Introduction and Exegesis, Chapters 9-14 of Zechariah», *IB* 6, p. 1090.
17. *Idem*. M. Treves, no obstante, arguye que esta sección es seguramente macabea, escrita parcialmente por Judas Macabeo mismo; «Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX-XIV», *VT* 13, 1963, pp. 196-207.

H.L. Ellison[18] sugiere que tres profecías anónimas, cada una de las cuales comienza con las palabras *maśśa' dᵉḇar yhwh*, «la carga de la palabra de Yahvéh», se encuentran al final del Libro de los Doce (Zac. 9.1; 12.1; Mal. 1.1). Las dos primeras se unieron a Zacarías y la tercera se convirtió en el libro de Malaquías.[19] La teoría es ingeniosa, pero tiene por lo menos dos dificultades. A. Bentzen señaló anteriormente que el autor de Malaquías es «una persona característicamente diferente de 'Deutero-Zacarías'».[20] Por lo tanto, no es fácil atribuir las tres «cargas» a un solo autor. La segunda objeción está relacionada: la tradición bien establecida, tan temprana como la de Ben Sirac, se refiere a doce profetas, y no a trece o catorce. No existe evidencia que apoye la circulación independiente de cualquiera de estas tres «cargas», con la excepción de Malaquías.[21]

Entre las diversas teorías que defienden la autoría simple,[22] Archer propone una fecha entre 480 y 470 para los capítulos 9-14 y justifica las diferencias estilísticas, resaltando las tres o cuatro décadas que separaron las dos partes de la profecía. Es particularmente fuerte su argumento lingüístico: el lenguaje a lo largo de la obra demuestra más afinidad con el de Hageo y Malaquías que con el de los escritos de Qumrán del siglo II, y es notable la falta de arameísmos.[23] S. Bullough sostiene que «la escritura visionaria y de sueños de la primera parte con todas sus esperanzas en una nueva era es el trabajo de un hombre joven (de unos treinta años) en 520-518, mientras que las profecías más austeras y remotamente esperanzadas de la segunda parte son la obra un hombre mayor (de unos setenta años), cuando el futuro del Imperio Persa ya no era tan seguro». Explica las diferencias de estilo y tratamiento entre las dos partes, remitiéndose a la diferencia de edad del autor y a las circunstancias políticas cambiantes.[24]

Todo lo que ha podido demostrar la erudición, sin lugar a dudas, es la dificultad en postular un solo autor. Los intentos de solucionar el problema no encuentran una dirección clara y a menudo se anulan mutuamente. Algunos son manifiestamente absurdos.[25] Comenta B.S. Childs: «parecería que la opinión crítica ha transitado circularmente, y que debate hoy los mismos asuntos tan fogosamente como en 1881».[26]

18. *Men Spake from God*, p. 123.
19. Ver también Eissfeldt, *Introduction*, p. 440; E. Sellin-G. Forher, *Introduction*, p. 469; y Dentan, *IB* 6, pp. 1089, 1117.
20. *Introduction* 2, p. 161.
21. *Contra* Dentan.
22. Harrison, *Introduction*, pp. 953-956; Wright, *IBD*, pp. 1677-1679; G.L. Robinson, «Zachariah, Book of», *ISBE* 5, 1939, pp. 3139s. Ver especialmente A. von Hoonacker, *Les Douze petits Prophètes*, Etudes Bibliques, París, 1908, pp. 579-581.
23. *Reseña crítica*, pp. 467-473.
24. «Zacharias», *CCHS*, 545k.
25. P.ej., ¿cuándo los seléucidas fueron conocidos como «Asiria»? Por tanto, ¿cómo pueden «Asiria y Egipto» significar «los seléucidas y los ptolomeos»?
26. *Old Testament as Scripture*, p. 476.

INTERPRETACION

Apocalíptica. Existen ideas muy confusas respecto a la apocalíptica. P.D. Hanson ofrece una aproximación útil: «Antes que describir un tipo ideal ... es preferible esbozar los rasgos típicos del trabajo que originalmente fue designado 'apocalipsis' en la antigüedad, es decir, el libro de Apocalipsis»,[27] y medir las obras contemporáneas con esos rasgos. Cita los siguientes elementos que se encuentran en Apocalipsis 1.1s.: una revelación dada por Dios, a través de un mediador, a un vidente, respecto a eventos futuros. Se agregan algunos elementos de los versículos siguientes: la indicación de que al vidente se le permite observar los cielos para ver eventos que determinarán acontecimientos futuros; el vidente está «en el Espíritu» (una condición extática); un intérprete angélico da la interpretación; la respuesta del vidente es el sobrecogimiento, seguido de una palabra de consuelo o una admonición; y, cualquiera fuera la expresión de la visión, «siempre atañe a las cosas que 'son, y las que han de ser después de estas' (1.19; cf. 1.1; 4.1)».[28]

Siguiendo los criterios de Hanson, Zacarías tiene los elementos de un apocalipsis. El profeta recibe una serie de ocho «visiones nocturnas» (1.7-6.15). El «ángel de Yahvéh» explica las visiones, actuando como mediador (1.13s.). El presente se convierte en un símbolo del futuro (vv. 16s.). No aparece declaración alguna que indique que Zacarías reciba una visión de algún acontecimiento en el cielo, pero la referencia a Josué ante el ángel del Señor, y a Satán a «su mano derecha para acusarle» (3.1) podría sugerir una escena celeste (cf. Job 1.6-12). Sin duda, las visiones se presentaron para revelar el futuro, inclusive el anuncio del «hombre cuyo nombre es el Renuevo» (ver Jer. 23.5; 33.15; ver además Is. 11.1), término que se torna sinónimo de «Mesías».[29]

Una característica de la apocalíptica es el uso de una situación (o persona) presente como tipo del futuro. El mensaje es a veces difícil de interpretar, porque falta el conocimiento de la referencia histórica. En otras oportunidades, aunque la situación histórica sea clara, el mensaje no siempre se entiende como algo referido al futuro. Por ejemplo, Josué el sumo sacerdote, es coronado con una corona de oro y se le atribuye un papel mesiánico (6.12). Pero Zorobabel era el gobernador y, ya que el Mesías debía ser de la línea davídica,[30] algunos eruditos, sin entender la naturaleza de la apocalíptica, han procurado interpretar el incidente como un intento

27. «Apocalypse, Genre», *IDBS*, p. 27.

28. *Idem.*

29. Heb. *ṣemaḥ*.Is. 11.1 usa heb. *nēṣer*; por un proceso que no es extraño en la exégesis del judaísmo y en la exégesis rabínica, esto hizo surgir la creencia de que esta profecía reclamaba que el Mesías «habría de ser llamado nazareno» (cf. Mt. 2.23), aunque tal profecía no puede encontrarse en los profetas canónicos. Ver J.G. Baldwin, «*ṣemaḥ* as a Technical Term in the Prophets», *VT* 14, 1964, pp. 93-97.

30. Hubo también una creencia en un Mesías de la línea sacerdotal, basada sobre Dt. 18.18; cf. T. Levi 8.14. La cuestión llegó a ser prominente en los estudios de Qumrán; ver W.S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls, 1948-1957*, Pasadena, 1958, pp. 88s.

real de coronar a Zorobabel como Mesías. Debido a que el nombre de Zorobabel no se encuentra en el pasaje, argumentan que fue omitido.[31] Resultó ser que Zorobabel no era el Mesías y que los profetas se habían equivocado. Sin embargo, la escena es apocalíptica: Satán, un candelabro y dos olivos, cuatro carrozas con caballos de colores extrañísimos que se alzan hacia los vientos celestes. ¡Sin lugar a dudas no podemos tomar la coronación de Josué en este contexto literalmente! Esta clase de lenguaje es una manera típica de hablar del futuro. Zorobabel echó los cimientos y además completaría la reconstrucción del templo (4.9), pero el «Renuevo» sería el que construiría el templo del Señor (6.13).[32]

Diversos intérpretes intentan reconstruir la situación histórica. Henshaw, quien supone que estos capítulos pertenecen a los siglos III o II, concluye:

> aclaran algo sobre las condiciones políticas y religiosas de Judá en el período postexílico tardío ... a Yahvéh se lo revela como el Señor de la Creación ... el gobernante universal de la humanidad y el único y verdadero Dios ... Cuando viniera el día del Señor, él sería rey sobre toda la tierra y «Jehová [sería] uno, y uno su nombre» (14.9). Pero ... la antigua concepción de Yahvéh como el Dios de la guerra había sido reavivada. Yahvéh acamparía en derredor de Jerusalén como ejército y ningún opresor volvería a marchar sobre esa tierra (9.8) ... Estos capítulos muestran que, en el momento de ser escritos, la profecía estaba prácticamente muerta y que la apocalíptica ocupó su lugar.[33]

Henshaw demuestra una incomprensión total de la naturaleza de la apocalíptica bíblica.[34]

En tiempos recientes se ha subrayado la reconstrucción del contexto socio-religioso de los escritos apocalípticos. Hanson analiza «varias etapas dentro de los círculos hierocráticos (sadoquitas) que suplieron el ímpetu por la restauración postexílica».[35] La relación entre la situación histórica y el lenguaje y las figuras de las Escrituras es incuestionable. Los intentos de las generaciones pasadas de intérpretes (quienes creían con devoción en la Biblia), debido a que ignoraban casi completamente varios aspectos de la situación histórica (sociológica, religiosa y mitológica), deben reemplazarse por los intentos de aquellos que se atienen con el mismo fervor a la inspiración y la autoridad de las Escrituras, pero que proponen interpretaciones que comienzan donde empezaba un pasaje en particular, es decir, con los oyentes originales. De todos modos, esto no debería llevar a una perspectiva puramente humanista de la palabra de Dios. El material apocalíptico, aunque más

31. Ver D.W. Thomas, «Introduction and Exegesis, Chapters 1-8 of Zechariah», *IB* 6, p. 1080.

32. Sobre el uso y la interpretación de los tipos en la exégesis gramatico-histórica, ver LaSor, «Interpretation of Prophecy», *BDPT*, pp. 130-132; R.B. Laurin, «Typological Interpretation of the Old Testament», *BDPT*, pp. 136-139.

33. *Latter Prophets*, pp. 295s.

34. En contraste, cf. G.L. Robinson, *The Prophecies of Zachariah*, Chicago, 1896.

35. «Zechariah, Book of», *IDBS*, p. 982.

difícil de comprender, es igualmente palabra de Dios y tiene tanta autoridad como otras partes de la Escritura.[36]

Interpretación. La interpretación de los escritos apocalípticos es difícil para todo el que la intenta y no es menor el grado de dificultad para aquellos que mantienen una creencia en su autoridad divina. En realidad, quizás sea más difícil, porque buscan comprender la intención del autor divino además de recobrar la situación histórica. Por lo tanto, presentamos nuestra interpretación con algunas reservas y con humildad, sin intentar ser exhaustivos y sin pretender tener toda la razón, con el fin de profundizar el estudio de esta y otras revelaciones similares.[37]

Los capítulos 1-8 comienzan en Jerusalén en 520, con los problemas propios de la reconstrucción del templo, y terminan en una edad futura, cuando las naciones gentiles vendrán y rogarán: «Iremos con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros» (8.23). Las visiones apocalípticas deben calzar en esta estructura, ya sea que hayan sido puestas allí por el autor original (es muy probable) o por un proceso canónico. Lo mejor es trabajar desde de lo claro y acercarse desde allí a lo confuso: de lo conocido a lo desconocido.

La primera visión (ver bosquejo, más arriba) suscita una duda respecto a los setenta años de indignación que Yahvéh mostraba para con Jerusalén y Judá (1.12). Se refiere a su determinación de tratar a Jerusalén con compasión (v. 16) y de reconstruirla (v. 17). También expresa su enojo contra las naciones que, al ejecutar su castigo sobre su pueblo, «agravaron el mal» (v. 15). El impacto total de esta visión parece preparar el escenario para las visiones siguientes.

Los «cuatro cuernos» son naciones que «dispersaron a Judá, a Israel y a Jerusalén» (v. 19 [TM 2.2]). Los «cuatro herreros» (NBE, BJ; RV, «carpinteros») son vengadores que derribarán los cuernos (v. 21 [TM 2.4]). Los cuernos pueden identificarse con cuatro naciones específicas al igual que los herreros. La tercera visión continúa con el tema, pero va más allá de la reconstrucción de Jerusalén y el juicio de las naciones que saquearon al pueblo de Yahvéh, a un tiempo cuando «se unirán muchas naciones a Jehová» (2.11 [TM 15]).

Las visiones siguientes son más difíciles de interpretar, pero puede encontrarse el tema general. Josué, el sumo sacerdote, aparece vestido con ropas de gala (3.4s.). No se explica la presentación de Satán, ni se lo menciona posteriormente. Se presenta al siervo de Yahvéh, «el Renuevo», como el que habrá de venir (v. 8). La visión del candelabro tiene que ver con la terminación del templo bajo Zorobabel (4.9), que incluye la palabra del Señor «no con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu»

36. Ver además K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT, 2a. ser 21, Naperville, 1970; G.E. Ladd, «Apocalyptic Literature», *ISBE* 1, 1979, pp. 151-161; L. Morris, *Apocalyptic*, Grand Rapids, 1972.

37. Los comentarios y teologías de estudiosos que sostienen básicamente este mismo punto de vista, algunas veces muestran renuencia a abordar las enseñanzas escatológicas. Defienden un lamentable agnosticismo escatológico. Las partes de la Escritura que provocan las más amplias divergencias de interpretación son precisamente los campos en los cuales se necesita la mayor cooperación para su estudio. Si esto es verdad en las porciones escatológicas, mucho más lo es en las porciones apocalípticas (Ez. 38-48; Zac. [esp. 9-14]; Daniel y Apocalipsis).

(v. 6). La conclusión parece ser que el establecimiento futuro de Jerusalén no vendrá por esfuerzo humano.[38] Los dos olivos son «los ungidos» que permanecen junto al Señor (v. 14).[39] A veces se los asocia con Zorobabel y Josué, pero a Josué no se lo menciona en la visión, y a Zorobabel parece diferenciárselo de los olivos en los vv. 3-6.

El rollo volante (5.1) y la mujer en el efa (v. 7) son de difícil interpretación. La esencia de la cuestión parece ser que una maldición (vv. 3s.) debe pronunciarse sobre el ladrón y el que jura en falso (v. 4), y que la iniquidad, «Maldad» (vv. 6, 8), será establecida en «tierra de Sinar» (v. 11), léase Babilonia.[40] De ser así, se trata de castigar a la nación que oprimió al pueblo de Dios.

Finalmente, los cuatro carros con sus caballos provinientes de las montañas de bronce (6.1-8) salen a recorrer la tierra. El retrato de los cuatro jinetes de Apocalipsis 6.2-8 complica la interpretación. Sin embargo, la visión de Zacarías tiene que ver con carros, no con jinetes (pero cf. 1.8). Además, mientras Zacarías puede ser fuente de las figuras que se usan en Apocalipsis, Apocalipsis no es fuente de las figuras de Zacarías, y no debe imponérsele a este pasaje el significado de Apocalipsis. En 6.8, «los que salieron hacia la tierra del norte [el carro con los caballos negros, v. 6; quizá también el carro con los caballos rojos, 1.7 VP; que de otro modo no se incluyen en la respuesta del ángel] hicieron reposar mi Espíritu en la tierra del norte». Ya que en los profetas anteriores a Zacarías, el «país del norte» es el foco de las invasiones a Israel y a Judá, la figura podría implicar que estas patrullas (v. 7) habían acabado con esas agresiones satánicas y así habían dado reposo al Espíritu de Dios.

Sucede a esta visión la coronación de Josué y el pronunciamiento: «He aquí el varón cuyo nombre es el Renuevo» (vv. 11s.). Josué, como sacerdote y conocedor de las Escrituras, sabía que el «Renuevo» sería de la línea davídica, y él no lo era. Además, la corona no quedó sobre su cabeza, sino que permanecería «como memoria en el templo de Jehová» (v. 14). Toda la escena debe entenderse como típica. La promesa que se dio primeramente a los profetas preexílicos está repitiéndose. Agreguemos a esto que la ambivalencia de la promesa original hecha a David (2 S. 7.12s.) aparece nuevamente en Zacarías. Habiendo proclamado que Zorobabel terminaría la casa (4.9), Yahvéh ahora anuncia que «el varón cuyo nombre es el Renuevo» la construirá (6.12). El estudio tipológico de estos pasajes a la luz de la comprensión judía anterior al advenimiento de la interpretación cristiana, indica que

38. A la perspectiva apocalíptica común de que el reino final viene solamente por la intervención divina se la llama a menudo «pesimista» y resulta un repudio de la actitud profética. Sin embargo, los profetas también enseñaron que el último logro del propósito de Dios vendrá solamente por la acción de Dios. Los escritores apocalípticos también creían en el triunfo final de Dios y el establecimiento de su reino; ver H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ed. rev., Nueva York, 1963, p. 36. El conflicto básico no está entre los profetas y los escritores apocalípticos, sino entre los humanistas y los teístas: ¿Lo que hace el ser humano, por su propia sabiduría y poder, lo llevará a la edad de oro, o este logro final es solamente la obra de Dios?

39. El término que se traduce «ungido» no es la habitual palabra *mâšiah*, «Mesías», sino *b^e^nêhayyiṣhâr*, «hijos de [ungidos] aceite».

40. Gn. 10.11; 11.2; Is. 11.11; BDB, p. 1042.

Salomón, Zorobabel, Josué y el primer y el segundo templo eran todos cumplimientos típicos o representativos del propósito último de Dios. Esto lo resaltan las palabras de cierre: «Y los que están lejos [cf. Ef. 2.13] vendrán, y ayudarán a edificar el templo de Jehová» (6.15).

La interpretación de los capítulos 9-14 es aún más difícil e incierta. Una división en dos oráculos (9.1; 12.1) y la regla de trabajar de lo claro a lo no tan claro son guías útiles. En 9.1-8, se tiene en mente el juicio sobre las naciones y se contrapone al gozo de Sion por el advenimiento del rey (v. 9). Luego continúa el juicio. Algunos eruditos se indignan de que Zacarías rechaza al Dios de la misericordia y vuelve al Yahvéh de la guerra.[41] Sin embargo, un elemento de la apocalíptica que todavía no se ha desarrollado completamente pero que está presente en tiempo de Zacarías, es el concepto de lo satánico. Ruge violentamente un conflicto más allá de este mundo entre Yahvéh y su Adversario. La influencia zoroástrica desarrolló este dualismo en forma de dualismo cósmico, pero la posición bíblica nunca considera al Adversario co-existente con Yahvéh o igual a Yahvéh. Es un ser creado, ya sea que se lo presente como serpiente (Gn. 3.1), rey de Babilonia (Is. 14.4, 12-14), príncipe de Tiro (Ez. 28.2-10) o Satán (Job 1.6-12; Zac. 3.1s.). Ejerce un control limitado sobre el mundo, porque algunos están dispuestos a llevar a cabo sus esfuerzos por destruir al pueblo de Dios y a la obra redentora de Dios. Contra este poder satánico, Yahvéh Elohim dirige su furia feroz. La separación entre Yahvéh de los ejércitos y el Dios de la misericordia significa pasar por alto la relación entre lo satánico y lo redentor. Lo satánico transforma a los gobernantes en monstruos y a la justicia en burla, pisotea los derechos de la viuda y el huérfano, corrompe la vida humana en todos los niveles, destruye o prostituye la tierra y sus recursos, y hace todo lo posible por convertir este mundo en un infierno. Un Dios que no se opone a lo satánico, que no puede o no quiere terminar algún día con esas fuerzas demoníacas, no es un Dios de misericordia. La redención significa liberación del yugo satánico, y Yahvéh es un Dios que redimirá a su pueblo.

Zacarías hace una representación de los siguientes eventos. No intentamos con esto interpretar un esquema o programa de acontecimientos del fin de la edad.

Advenimiento del rey mesiánico (9.9)
El dominio universal del rey mesiánico (v. 10)
Aparece Yahvéh para proteger a su pueblo (vv. 11-17)
Juicio a los pastores que extraviaron al pueblo (10.2s.)
Reunión de los exiliados, más allá del tiempo de Zacarías (v. 6)
Reunión desde otros países además de Asiria (vv. 10s.)
Incumplimiento del pacto luego de 721 y 597 (cap. 11)
Asedio de Jerusalén, después de 586 (12.2)
Liberación de Jerusalén, victoria para Judá y Jerusalén (vv. 4-9)
El espíritu de compasión en Jerusalén, llorando al que han hollado (vv. 10-14)
La fuente para la purificación de la casa de David y Jerusalén (13.1)
El pastor es herido; las ovejas dispersadas; dos tercios, destruidos; el tercio restante, refinado (vv. 7-9)

41. Ver Henshaw, p. 483.

Se reúnen las naciones contra Jerusalén y algunos habitantes son exiliados (14.2)
Advenimiento de Yahvéh para luchar contra esas naciones (v. 3)
Su presencia en el monte de los Olivos (v. 4)
El día sin frío ni helada, sin día ni noche (vv. 6s.)
Saldrán aguas vivas de Jerusalén (v. 8)
Yahvéh será rey sobre toda la tierra (v. 9)
Jerusalén vivirá confiadamente (v. 11)
El elemento de rebeldía restante (vv. 17-19)
Todo en Jerusalén y Judá será consagrado al Señor (vv. 20s.)

Los intentos de sistematizar estos eventos han terminado en divisiones en el pueblo de Dios. Por otro lado, ignorar las Escrituras lo ha empobrecido.

Los cristianos encuentran en la entrada de Jesús a Jerusalén, el domingo de ramos, el cumplimiento del advenimiento del rey mesiánico (9.9). La presencia de Yahvéh en el monte de los Olivos (14.4) a menudo se entiende como la segunda venida de Cristo. Esta porción de Zacarías parece indicar claramente un intervalo, probablemente de larga duración, entre estos dos eventos. Algunos acontecimientos en Zacarías podrían ser igualados a eventos actuales, pero el intérprete deberá tener en cuenta la falibilidad humana. Parece que continúa habiendo un elemento satánico aun después de ser rey Yahvéh, y algunos lo relacionarían con la liberación de Satanás luego de los mil años en Apocalisis 20.7-10.

Zacarías en el Nuevo Testamento. Aparecen unas setenta citas de Zacarías en el Nuevo Testamento (treinta y una de los caps. 1-8; cuarenta de los caps. 9-14). La mayoría se encuentra en Apocalipsis (veinte de los caps. 1-8; once de los caps. 9-14). Otras veintisiete citas se encuentran en los Evangelios (catorce en Mateo, siete en Marcos, tres en Lucas y tres Juan), veintidós de las cuales son de los capítulos 9-14. Muchas de estas se encuentran en los registros de la última semana del ministerio de Jesús.

Pertinencia de estas profecías en la actualidad. Actualmente, existe un interés muy difundido en lo demoníaco, el «fin del mundo», el «apocalipsis ahora». Algunos intelectuales tienden a desmerecer estos movimientos y un número considerable del clero evita el tema. Pero históricamente, las sectas y los movimientos cismáticos suelen aparecer donde deja un vacío la falta de preocupación por parte de los responsables de enseñar a los laicos. Una presentación íntegramente escritural y saludable del curso del presente siglo, de la oposición satánica al programa de redención divino, de la maldad espiritual en los lugares celestes, de la segunda venida, del reino de justicia y paz y de otros temas relacionados podría servir de correctivo para esta situación. Zacarías es un profeta que debería estudiarse en este sentido.

38

MALAQUIAS

Malaquías no sólo ocupa el último lugar (en lo que a orden se refiere) en el Libro de los Doce, sino que el profeta mismo tradicionalmente ha representado el fin de la actividad profética (cf. Sal. 74.9; Zac. 13.2). En el tiempo de los Macabeos se escribía: «Tribulación tan grande no sufrió Israel desde los tiempos en que dejaron de aparecer profetas» (1 Mac. 9.27; cf. 4.46; 14.41). Según la tradición judía, cuando los últimos profetas (Hageo, Zacarías, Malaquías) murieron, el Espíritu Santo se apartó de Israel (Tosefta *Soṭah* 13.2; *Sanh.* 11a). Josefo atribuía la naturaleza inferior de la «historia completa» luego del tiempo de Artajerjes «a un fracaso en la sucesión exacta de los profetas» (*Apión* 1.8 41).

El profeta anónimo. Puede ser que «Malaquías» (heb. *mal'ăḵî*), «mi mensajero» (cf. 3.1, donde la misma palabra se usa para describir al agente enviado para preparar el camino para la futura venida de Dios), no sea un nombre personal. El Tárgum agrega una frase de manera que la afirmación de 1.1 se lea: «por mano de mi mensajero, cuyo nombre es Esdras el escriba».[1] La erudición en general apoya la opinión de que Malaquías no es un nombre propio, pero no está de acuerdo en identificar a Malaquías con Esdras. G.L. Robinson observa: «Si el nombre de Esdras se hubiese asociado al libro, difícilmente los que coleccionaron el canon profético lo habrían dejado de lado».[2] Algunos han intentado crear un nombre propio agregando *-yā(h)*, *mal'ăḵîyâ*, pero este nombre no se registra en otros escritos. La expresión de la Septuaginta, *aggélou autoú*, «su mensajero», indica que los traductores no lo tomaron como un nombre propio; sin embargo, el cambio de «mi» a «su» complica aún más el problema.

Los pasajes de Zacarías 9.1; 12.1 y Mal. 1.1 comienzan con el término hebreo *maśśā'*, es decir, «la carga (de)». Se ha sugerido que estas tres «cargas» fueron originalmente escritas por una misma persona.[3] B.S. Childs desecha la teoría persuasivamente.[4] Malaquías y los pasajes de Zacarías difieren notablemente en estilo y estructura.

1. Tárgum sobre Mal. 1.1; ver 3.1; ver también Talmud *Meg.* 15a. E.J. Young, por una curiosa lógica, entiende que el Tárgum quiere decir que Malaquías fue el nombre del autor; «Malachi, Book of», *IBD*, p. 937.
2. «Malachi», *ISBE* 3, 1939, p. 1969.
3. R.C. Dentan, «Introduction and Exegesis of Malachi», *IB* 6, p. 1117.
4. *Old Testament as Scripture*, pp. 491s. No obstante, la observación de Childs de que

Ninguna otra profecía es anónima (incluyendo a Abdías). El anonimato, que a menudo se dice es característico de los escritos hebreos, es resistido en la profecía canónica y en el judaísmo rabínico. Teniendo en cuenta estas observaciones y el deseo de evitar referencias reiteradas al «profeta anónimo de la duodécima profecía menor», llamaremos Malaquías, tanto al libro como al autor.

Fecha. La fecha de esta profecía recibe un amplio consenso académico. El templo ha sido reconstruido y operaba con algunos detalles cúlticos ya un tanto viejos y desgastados (1.10, 13; 3.1, 10). La profecía contra los matrimonios mixtos (2.10-16) se asemeja a la postura de Nehemías (ver Neh. 13.23-27), lo que podría sugerir que Malaquías era contemporáneo de Nehemías o que lo precedió por poco tiempo. Parece razonable una fecha aproximada de 450 a.C.

Las condiciones descritas sugieren que el retorno del exilio no había traído cosa alguna que se asemejase a la edad mesiánica. El pueblo se había desanimado. Algunos lloraban (2.13), pero otros optaron por el escepticismo (1.2; 2.17; 3.14s.). El adulterio, el perjurio, la opresión y la discriminación se convirtieron en cosas características (3.5). La religión organizada era tenida en menos (1.14; 3.7-12), hecho subrayado por lo difundido de los casamientos con incrédulos (2.10). Cualquier cosa era suficientemente buena para el servicio de Yahvéh (1.9s.). Serían necesarias las revelaciones proféticas que decían que se precisaría algo nuevo —un nuevo corazón, un nuevo espíritu, la ley escrita sobre el corazón, un pastor que reflejase perfectamente la imagen divina—, si el pueblo de Dios hubiere de caminar en sus caminos.

La profecía. Este libro puede ser analizado de la siguiente manera:

Sobrescrito (1.1)
El amor de Yahvéh ejemplificado en el destino de Edom (vv. 2-5)
Denuncia contra el clero (1.6-2.9)
Idolatría y matrimonios mixtos (2.10-16)
El Dios de la justicia (2.17-3.5)
La retención de los diezmos (3.6-12)
Los justos y los malvados (3.13-4.3 [TM 3.21])
Elías y el día del Señor (4.4-6 [TM 3.22-24])

Un formato de preguntas y respuestas enmarca este bosquejo general. «Yo os he amado, dice Jehová.» «¿En qué nos amaste?», pregunta el pueblo. Se da una respuesta (1.2-5) y se establece la vindicación de Dios. El pueblo dice: «Sea Jehová engrandecido más allá de los límites de Israel» (v. 5). El segundo tema sale a la luz con la pregunta y la respuesta de los vv. 6s. Resaltan a la tercera parte las preguntas de 2.14s., 17. La pregunta de v. 17 señala la cuarta sección, la quinta es señalada por la pregunta de 3.7s., y la sexta por la pregunta de v. 13.

maśśā' en Mal. 1.1 se usa en su forma absoluta, mientras la palabra en Zac. 9.1 y 12.1 está en forma constructa, no tiene el apoyo de los acentos masoréticos, y es conjuntivo en las tres apariciones.

Ofertorio de bronce, donde se aprecia al adorador o sacerdote llevando una ofrenda a la deidad sentada; Meguido, siglo X a.C. (Instituto Oriental, Universidad de Chicago)

Este estilo dialéctico (a veces denominado «preguntas de disputa»), una característica de Malaquías, indica la hostilidad del pueblo. Si éstas se refieren al profeta o a Yahvéh no se hace explícito, pero el mismo uso del método indica que el pueblo tomaba una actitud argumental, cuestionando las prácticas y las creencias aceptadas hasta ese momento. Cuestionaban el amor de Yahvéh, indicado por la elección de Israel. No pudieron darle el respeto debido a un padre o a un señor (1.6). El clero rechazó el requerimiento (p.ej., Lv. 1.10) de dar solamente lo mejor del rebaño como ofrenda (Mal. 1.7s.). El pueblo profanó el pacto de los padres, al casarse con mujeres que servían a las divinidades paganas y engendrar hijos con creencias religiosas

diluidas (2.15). El pueblo había rechazado la noción de que todas las cosas vienen de Dios y que los diezmos eran un reconocimiento de esto: en efecto, habían «robado a Dios» (3.8). Se habían vuelto arrogantes, pensando que los soberbios y los impíos que tientan a Dios prosperan y escapan al castigo (vv. 13-15). Tanto los sacerdotes como el pueblo tenían en poca estima la adoración de Dios.

TEOLOGIA

Yahvéh de los ejércitos. El nombre de Dios que más se utiliza en Malaquías es Yahvéh de los ejércitos (*yhwh ṣᵉḇā'ôṯ*), nombre cuya formación y cuyo significado son difíciles de explicar.[5] Algunos, en desacuerdo con la traducción usual, sugieren que Sebaot es el nombre de una divinidad[6] y que «Yahvéh Sebaot» es un nombre compuesto. Otros creen que el nombre es una forma abreviada del original *yhwh ᵉlôhê ṣeḇā'ôṯ*, «Yahvéh, Dios de los ejércitos». Aquí nos interesa más su significado y su uso que este problema en particular.[7]

Se han propuesto tres teorías en lo referente al significado de «ejércitos»: (1) Debido a que el término se encuentra en conexión con el arca y su uso (limitado) en la batalla, algunos sugieren que «Señor de los ejércitos» significa «Señor de los ejércitos armados (de Israel)», o algo así como «Dios guerrero». (2) S.R. Driver[8] y otros sugieren que se refiere a las huestes celestes, ángeles o estrellas. (3) Como para no abandonar todo intento de encontrar un significado para este nombre, W. Eichrodt sugiere que «sólo queda admitir que *ṣeḇā'ôṯ* no se refiere a determinado ejército, sino que significa ejércitos, masas, multitudes en general, en conjunto de todos los seres terrenos y celestes». Argumenta que esta perspectiva del uso profético de la palabra muestra que «la idea de Yahvéh del antiguo Israel adquiere una orientación universalista, poniendo de manifiesto que aquellas viejas ideas de *'El* altísimo no había caído en el olvido».[9]

Teodicea. Algunos eruditos han encontrado rastros de una teodicea en Malaquías. En la dialéctica, se acusa a Yahvéh, desde distintos puntos de vista, de no ser justo,

5. Yahvéh es un nombre propio y, por lo tanto, supuestamente no permanece en estado constructo.

6. El nombre *Sebaot* no aparece en la Septuaginta.

7. La expresión aparece doscientas sesenta y siete veces en el Antiguo Testamento, mayormente en los profetas; B.W. Anderson, «Lord of Hosts», *IDB* 3, p. 151. De acuerdo con el propio conteo, ésta se encuentra sesenta y tres veces en Isaías (cincuenta y siete en caps. 1-39), ochenta y tres en Jeremías, catorce en Hageo, cincuenta y tres en Zacarías (cuarenta y cuatro en caps. 1-8) y veinticuatro en Malaquías. Aparece sólo cinco veces en el resto de los profetas, y nunca en Ezequiel. De acuerdo con el tamaño relativo de los libros, los profetas postexílicos emplearon con mucha asiduidad el término, y Malaquías lo hizo aun con más frecuencia (i.e., el número de veces que se usa por página).

8. «Lors of Hosts», *HDB* 3, 1900, pp. 137s. No obstante, W. Eichrodt argumenta que «a estos últimos [ejércitos celestiales] no se los llama *ṣᵉḇā'ôṯ*»; *Teología* 1, p. 176.

9. *Ibíd.*, p. 177. Ver también Anderson, «Hosts, Host of Heaven», *IDB* 2, pp. 654-656; BDB, p. 839.

de no interesarse por la calidad de los sacrificios y de deleitarse en aquellos que hacen lo malo ante él. Las respuestas de Yahvéh a estos ataques se dividen en tres grupos:

(1) Yahvéh es Dios de todo. El Señor de los ejércitos es un gran Rey y su «nombre temible entre las naciones» (1.14): «Porque desde donde el sol nace hasta donde se pone, es grande mi nombre entre las naciones; y en todo lugar se ofrece a mi nombre incienso y ofrenda limpia» (v. 11). La pregunta «¿No tenemos todos un mismo padre?» (2.10) probablemente no debería usarse para probar la universalidad, porque en su contexto seguramente se aplica a Israel (es decir, Judá y Jerusalén). Si la universalidad de Dios es una idea reciente postexílica, es un poco avanzada para el tiempo de Malaquías. Pero, como hemos visto en los capítulos anteriores, un conjunto considerable de materiales indica que esta idea fue temprana y que luego quedó a la sombra de ideas paganas y resurgió con los profetas, principalmente con Isaías.

(2) Aunque Yahvéh es Dios de toda la tierra, Israel ocupa un lugar especial debido a la elección divina. La elección de Jacob y su repudio de Esaú ejemplifican el argumento (1.2s.). Israel era el «hijo» y el «siervo» de Yahvéh, y por tanto existe una deuda de honor y temor (v. 6). Las ofrendas deberían escogerse, ya que expresan gratitud por la elección que Yahvéh hizo de Israel. La santidad del matrimonio debía salvaguardar el carácter sagrado del pueblo como familia de Dios (2.10-16): «Yo aborrezco el divorcio», dice Yahvéh el Dios de Israel (v. 16; la única vez que este título aparece en Malaquías). Su pueblo le debe el reconocimiento de que todo es de él, lo que se expresa en el pago de los diezmos (la décima parte de toda producción o ingreso: Dt. 14.22). «Los que temían a Jehová», luego de reconocer que no le habían entregado lo que le correspondía, se arrepintieron y se estableció la base de distinción entre los justos y los malos (Mal. 3.16-18).

(3) El día de Yahvéh, que ya se conocía en los días de Amós y que se describe extensamente en Joel y Sofonías, aparece nuevamente en el último de los profetas veterotestamentarios. En realidad, encontramos la idea a lo largo del libro, aun cuando no se mencione el término. La vindicación de Dios, es decir, la respuesta a todas las acusaciones contra su justicia, tendrá lugar en este día (4.1 [TM 3.19]). «Y vendrá súbitamente a su templo el Señor» (3.1); «...¿Y quién podrá soportar el tiempo de su venida?» (v. 2). Como fuego purificador y jabón de lavadores (v. 2), refinará y purificará a sus sacerdotes, juzgará a los hechiceros, adúlteros, a aquellos que juran en falso, que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, es decir, a todos los que «no tienen temor» de él (v. 5).

Pero ese día no será todo fuego y oscuridad. El Señor posee un «libro de memorias» en el que están escritos los nombres de los que temen a Yahvéh.[10] «Y serán para mí especial tesoro, ha dicho Jehová de los ejércitos, en el día en que yo actúe» (3.17). Se hará distinción entre los «justos» y los «malos», los que sirven al Señor y los que no (v. 18). Se acerca el día como horno ardiente, «mas a vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación» (4.2 [TM 3.20]).

10. Este es un distintivo aporte de Malaquías.

El precursor. Es muy particular de Malaquías esta doctrina del «profeta Elías» (4.5 [TM 3.23]). Isaías habló de la «voz» que clama: «preparad camino a Jehová» (40.3). La idea un tanto vaga de que alguien precedería al rey mesiánico y prepararía su venida se convierte en una doctrina más desarrollada en el período intertestamentario, y se encuentra en Qumrán y en el Nuevo Testamento. Malaquías denomina «mi mensajero» a este precursor en 3.1 y luego, más específicamente, «Elías», una idea de la que se apropió el judaísmo.[11] En el Nuevo Testamento, Juan el bautista es reconocido como precursor, aunque no se utiliza este término. Se le pregunta: «¿Eres Elías?» (ver Jn. 1.21; además Mr. 1.2-8; Lc. 7.27s.; y esp. Mt. 11.14).

Así se cierra el período profético. El mensaje claramente dice: «asunto no concluido». El exilio no fue el final y el retorno no fue el comienzo de la nueva era. Malaquías suscita una expectativa: el temor del juicio y la esperanza de sanidad. Los cristianos creen que el cumplimiento de esta esperanza se da en por lo menos dos etapas: la primera venida del Señor, que provee la salvación a todos los que creen en la revelación de Dios; y la segunda venida, el juicio final y la salvación última. Malaquías, como los otros profetas, no hace esta distinción. Más bien, ve lo cercano y lo distante desde una sola perspectiva.

11. En la comida pascual (*seder*), la «copa de Elías» permanece sin que se la toque durante el servicio. Al final, se abre la puerta y no se encuentra a Elías, y el servicio concluye con la esperanza de que el cumplimiento tenga lugar el próximo año.

39

LOS ESCRITOS

DENOMINACION

Los escritos (heb. *kᵉṯûḇîm*) forman la tercera sección del canon judío. Aparentemente, los Padres de la Iglesia dieron origen al término *hagiógrafos* («escritos sagrados») para designar esta parte del Antiguo Testamento.[1]

A pesar de que no puede confirmarse la conclusión de los Escritos antes de *ca.* 100 d.C., aparecen suficientes evidencias de una tercera sección del canon (además de la Ley y los Profetas) tan temprano como en 180 a.C., cuando el nieto de Ben Sirac observa en el prólogo a Eclesiástico que su distinguido abuelo se había «dado intensamente a la lectura de la Ley, los Profetas y los otros libros de los antepasados» (BJ). Las palabras de Jesús subrayan un canon tripartito: «...era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc. 24.44). Lo más probable es que los «salmos» en este contexto sea una abreviatura representativa de los Escritos, por ser la obra litúrgica más significativa y por haber ocupado el primer lugar en la colección.

La incertidumbre en cuanto al contenido preciso de los escritos en el período precristiano no debería sugerir que el canon se encontraba en un estado permanente de cambio. Que Ben Sirac y la Sabiduría de Salomón no se incluyesen debe mostrar que para el 50 a.C. existían límites bastante claros. Además, los debates acalorados entre los rabinos respecto a la canonicidad de Ester, Cantares de Salomón o Eclesiastés indican que estos libros habían gozado de buena aceptación por lo menos en un fuerte sector del judaísmo. Es dudoso que la Biblia conocida por Jesús y los apóstoles variara en contenido de las Escrituras hebreas actuales.

ORDEN

El orden que sigue actualmente la Biblia hebrea probablemente no sea anterior al siglo XII d.C.: Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantares de Salomón, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, 1-2 Crónicas.[2] Algunas tradiciones judías anteriores varían en la ubicación de Crónicas —a veces al principio, a veces al final de la colección— y el orden de Job y Proverbios.[3] Los cinco rollos (heb. *mᵉgillôṯ*) que se usaban para las fiestas y ayunos (Rut-Ester) aparecen juntos desde *ca.* el siglo VI d.C., aunque el orden actual, aproximadamente paralelo a los eventos litúrgicos asignados, no tomó forma hasta el siglo XII: Cantares de Salomón (octavo día de la Pascua), Rut (segundo día de la fiesta de las Semanas o Pentecostés), Lamentaciones (noveno día de Ab, en señal de congoja por la destrucción del templo de Salomón), Eclesiastés (tercer día de la fiesta de los Tabernáculos), Ester (Purim).

Es llamativo e intrigante que Crónicas siga a Esdras y Nehemías, cuando el material tratado precede históricamente a esos libros. C.H. Gordon sugiere una posible respuesta:

> La elección de Crónicas como conclusión del Antiguo Testamento daba la posibilidad de un final feliz [debido al edicto de Ciro que señalaba el fin del exilio], aunque las consideraciones cronológicas exigen el orden Crónicas-Esdras-Nehemías.[4]

FECHA Y PROPOSITO

La fecha que se le asigna a la colección (300 a.C.-100 d.C.) debe distinguirse de las fechas asignadas a los libros individuales. Como colección, el Pentateuco y los Profetas precedieron a los Escritos, aunque partes de los Salmos y Proverbios, sin duda, se compusieron siglos antes de que alguna de las dos secciones anteriores llegara a su forma final.

En consecuencia, hubo otros factores que se sumaron al proceso histórico de la colección para que estos libros se agruparan como los Escritos, aunque varios (Esdras, Nehemías, Crónicas, Ester, Cantares de Salomón y Eclesiastés) fueron redactados, sin duda, por lo menos en su forma actual, después del tiempo de Malaquías, el último de los profetas escritores. El carácter único y particular de cada libro tiene tanto que ver en su inclusión como la fecha de composición o colección.[5]

Varios libros de los hagiógrafos (p.ej., los Salmos y los cinco rollos) tienen como propósito obvio su uso en la adoración pública. Otro propósito que explica el agrupamiento de ciertos libros (Job, Proverbios, Eclesiastés) es su uso en la instrucción práctica acerca de los caminos de Dios en la experiencia humana. Un tercer propósito de algunos libros incluidos en los Escritos (Ester, Nehemías, Esdras) es actualizar la historia del pacto hasta abarcar más de un siglo posterior al retorno del exilio. Crónicas es algo diferente: apunta a contar otra vez la historia de Israel, de

1. O. Kaiser, *Introduction*, p. 409.
2. O. Eissfeldt, *Old Testament*, p. 570.
3. *Ibíd.*, p. 443. Con el tiempo, Rut llegó a estar justo antes de los Salmos para presentar la genealogía de David, el salmista (ver Talmud, *B. Bat.* 14b).
4. *The World of the Old Testament*, p. 299.
5. Aunque muchos libros bíblicos tienen una larga historia de composición antes de llegar a tener la forma final, en el caso de los Salmos y los Proverbios debe considerarse el proceso de colección, tanto como el de composición, de varios cánticos y dichos.

tal manera que las lecciones del pasado cobren pertinencia para las necesidades de la comunidad judía postexílica.

El propósito de Daniel y su inclusión en los Escritos y no en los profetas, donde lo ubican algunas versiones castellanas, se expone más abajo (p. 644). Debió haber sido incluido en el canon, cuando la colección profética ya había sido completada. Felizmente, la comunidad de fe escuchó la voz de Dios en sus ejemplos de fe y coraje, y en sus visiones de esperanza y victoria.

En esencia, el propósito de los Escritos como conjunto fue el de incluir a aquellos libros sagrados cuyo propósito, carácter y fecha los excluía de las colecciones de la Ley y los Profetas.

Aunque los Escritos no contienen mandamientos específicos de Dios como la Ley, ni oráculos específicos como los Profetas, son igualmente esenciales para la edificación del pueblo de Dios: brindan modelos indispensables de oración y alabanza; ofrecen discernimiento para comprender la acción de Dios en la historia; llaman la atención del lector a las lecciones que pueden aprenderse de la creación y del ámbito social humano; reflejan las respuestas ansiosas y airadas que dan las personas creyentes al misterio de los caminos de Dios; y dan forma al coraje y a la devoción que su pueblo debe mantener a pesar de la flaqueza humana y la oposición hostil.

En síntesis, los Salmos, la literatura sapiencial, la historia del cronista, las canciones de amor y lamentación y las visiones de consolación dan una expresión asombrosa a las profundidades de fe que Dios espera de su pueblo. El impacto de la ley, la profecía y la historia sobre las generaciones sucesivas habría sido menos potente, si Dios no hubiera inspirado y conservado las emociones, las instrucciones y aun las frustraciones de los Escritos. Son una parte esencial de «toda Escritura ... inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia...» (2 Ti. 3.16).

40

SALMOS

DENOMINACION

El título «Salmos» refleja el nombre del libro en la Septuaginta (*Psalmoi*). Además se utiliza su designación griega alternativa *Psaltērion*, en su forma castellanizada «salterio». Ambos términos probablemente llegaron al castellano desde la Vulgata, transliterados del griego. Las palabras griegas (de *psállō*, «puntear o tañer») inicialmente se usaron referidas a un instrumento de cuerdas o a la ejecución musical en un instrumento de cuerdas. Posteriormente se emplearon para describir a la canción (*psalmós*) o colección de canciones (*psaltērion*). Lucas (20.42; Hch. 1.20) utiliza el título griego entero «libro de los Salmos» (*bíblios psalmōn*).

Aunque la palabra hebrea que más se asemeja a «salmo» sería *mizmôr*, «canción cantada con acompañamiento musical», el título hebreo en realidad es *tᵉhillîm*, «alabanzas» o «canciones de alabanza». La forma singular (*tᵉhillâ*) se usa en el título del Salmo 145 y aparece más de veinte veces en diversos salmos (p.ej., 9.14 [TM 15]; 22.25 [TM 26]; 33.1; 34.1 [TM 2]).[1]

En la Biblia hebrea, los Salmos ocupan su lugar al comienzo de los Escritos.[2] La costumbre rabínica los ubica antes de Proverbios y del resto de la literatura de sabiduría, suponiendo que la colección de David debería preceder a la de su hijo Salomón. La Septuaginta ubica a los Salmos al principio de los libros poéticos. El orden latino y castellano, en el que Job precede a los Salmos, probablemente se basa en la supuesta antigüedad de Job.

LA ESTRUCTURA DEL SALTERIO

El salterio lleva por lo menos dos mil años de estar dividido en cinco libros: Salmos 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. La mejor explicación de este agrupa-

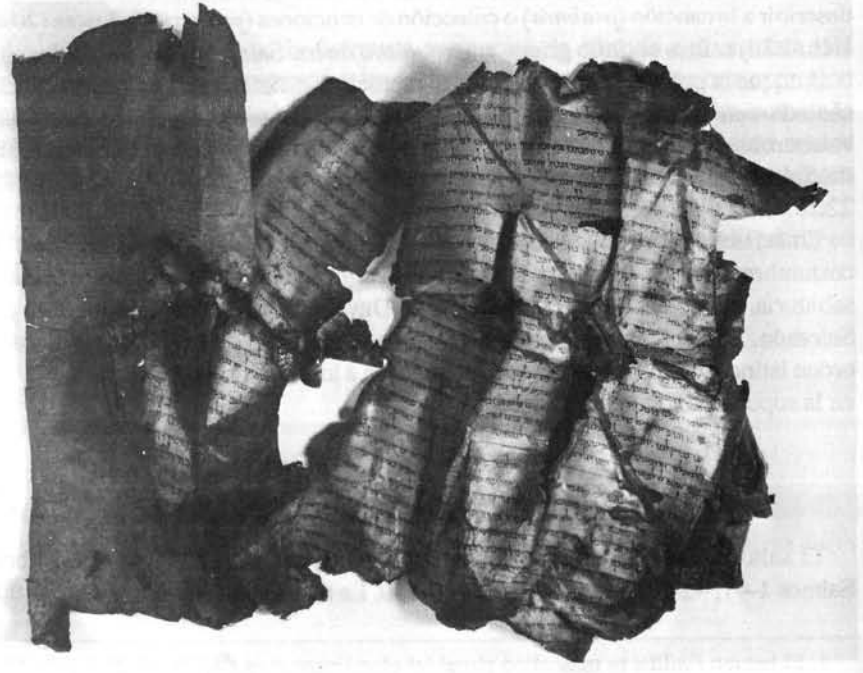
1. El hebreo *tᵉhillîm* es masculino plural (el plural normal es *tᵉhillōṯ*; cf. 22.3 [TM 4]), y puede indicar que es un vocablo técnico para aludir a la colección. El uso de tal título es por lo menos tan antiguo como Filón (*ca.* 40 d.C.), quien usa el equivalente griego literal, *hýmnoi*.

2. Lucas 24.44 reconoce la prioridad del libro entre los Escritos y emplea el título «Salmos» para describir toda la colección.

miento es que las diversas secciones podrían representar distintas etapas en el proceso de formación de la colección. El proceso se extendió a lo largo de más de quinientos años. Las primitivas colecciones contenían salmos que se atribuían a David (3-41; 51-71), a Coré (42-49) y a Asaf (50, 73-83). A esto se agregan algunas colecciones como las «canciones de ascenso» (120-134) y los salmos que usan la expresión «aleluya» (146-150).

Los cinco libros probablemente se formaron siguiendo el patrón del Pentateuco. De hecho, el número de salmos (150) se acerca bastante al número de secciones en las que se divide el Pentateuco para su lectura en la sinagoga (153). La práctica en la sinagoga puede haber prescrito el uso de un salmo con cada lectura del Pentateuco. El Salmo 1, con su acento en las delicias de la ley, es una introducción apta para ese uso del salterio. Cada libro concluye con una doxología: 41.13 [TM 14]; 72.18s.; 89.52 [TM 53]; 106.48; y 150, que sirve además como doxología final para toda la colección. La Septuaginta contiene un Salmo 151, supuestamente relacionado con el combate de David con Goliat, pero describe al poema como «fuera del número [los ciento cincuenta tradicionales]».[3] Aunque tanto el griego como el hebreo contienen ciento cincuenta salmos en la colección recibida, la numeración difiere:

Rollo de acción de gracias (1QH), parcialmente abierto, procedente de Qumrán. (Museo de Israel)



3. La cueva de Qumrán 2 ha dado a conocer una copia hebrea del Salmo 151. Ver J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave II*, Discoveries in the Judean Desert 4, Londres, 1965, pp. 54-64.

la Septuaginta combina los Salmos 9 y 10 y divide el Salmo 147 en 146 y 147. Por eso, en dicha versión, todos los salmos desde el 10 al 147 figuran con un número menos que sus contrapartes masoréticos.

GENEROS LITERARIOS

Los cinco libros en el actual salterio parecen reflejar el proceso histórico de cada colección. Cada uno contiene una gama de géneros literarios que sugieren distintas funciones en la adoración pública y privada de Israel. Si comparamos estas formas literarias, será posible lograr una mejor comprensión, tanto de su significado como de su uso.

La tarea de comprender un salmo en particular comienza con ciertas preguntas: (1) ¿Qué está pasando en el salmo: queja, alabanza, acción de gracias o instrucción? (2) ¿Quién está hablando: un individuo o una comunidad? Si es un individuo, ¿es vocero de algún grupo (p.ej., un rey, un sacerdote, o un profeta)? ¿O se trata de una persona que se queja del sufrimiento o que agradece la liberación? ¿Se utilizan pronombres plurales y singulares, como si se tratase de un individuo y de una congregación? (3) ¿Se menciona al rey? ¿Aparecen palabras como «ungido», «hijo» o «escudo», que describen su relación con Dios e Israel?

Recién en este siglo se ha comprendido la importancia de estas preguntas. Hasta las primeras décadas de este siglo, el acercamiento erudito habitual a los Salmos y a otros libros era el de la crítica histórica (en alemán, *Zeitgeschichte*), que «intentaba conocer los libros de la Biblia mediante un análisis crítico de su autoría, su fecha, su origen, su propósito y sus fuentes».[4] Para los Salmos, este método había resultado altamente inadecuado debido a la falta de información específica que ayudase con las fechas y los contextos históricos de los diversos poemas. Aun cuando se provee un posible trasfondo en el título de un salmo (p.ej., 7, 18, 30, 51-52, 54, 56-57, 59-60, 63), no es segura ni la confiabilidad de la tradición que produjo los títulos ni el uso del salmo en la adoración de Israel. Puede que se mencionen batallas e invasiones, pero no se dice algo específico. Los enemigos aparecen en primera plana, pero casi siempre permanecen en el anonimato. Un estudio comparativo de los grandes comentarios del siglo XIX muestra que no existió un consenso amplio sobre el trasfondo, la fecha o el uso de diversos salmos.

Era necesario un enfoque nuevo y H. Gunkel (1862-1932) más que cualquier otra persona se encargó de proponerlo. La llamada «crítica de las formas» (en alemán, *Formgeschichte*) es un enfoque basado en tres premisas fundamentales: (1) Debido a que la Biblia contiene literatura religiosa, que por su misma naturaleza tiende a resistir el cambio y a mantener patrones establecidos, los materiales literarios pueden categorizarse (en alemán, *Gattungen*, «categorías») de acuerdo con similitudes formales. (2) La similitud en la forma probablemente signifique similitud en el uso; por lo tanto, se supone que se utilizaron formas similares para las mismas formas de

4. J. Muilenburg, introducción a H. Gunkel, *The Psalms: A Form-critical Introduction*, trad, T.M. Horner, Filadelfia, 1967, p. iv.

expresión religiosa (alemán *Sitz im Leben*). (3) Debido a que existen similitudes en las formas de adoración y liturgia entre Israel y sus vecinos, los textos religiosos de otras culturas del Cercano Oriente pueden ayudar a comprender el uso y significado de las formas literarias de Israel. Es decir, que el estudio literario y el estudio religioso comparativos pueden ser útiles para la comprensión del Antiguo Testamento.[5]

A partir de Gunkel, el acento del estudio de los Salmos pasa del intento de precisar el tiempo y el contexto de la composición de un salmo, al intento de rastrear la utilización de los salmos en la adoración pública o la devoción personal. El énfasis en la autoría dio paso a la investigación del contexto religioso en el que el salmo pudo haber surgido y de su transmisión oral en la adoración viviente.[6]

El análisis que Gunkel hizo de las categorías literarias continúa siendo la espina dorsal de los acercamientos contemporáneos a los Salmos, a pesar de casi seis décadas de ampliación literaria. La siguiente lista representa el bosquejo de Gunkel modificado por investigaciones posteriores:

Himnos. Los himnos o salmos de alabanza resuenan con el entusiasmo de los adoradores que sienten estar cara a cara con Dios. Los himnos frecuentemente contienen tres elementos:

(1) Un llamado a la adoración, en el cual un líder anima a la congregación a alabar al Señor:

> Alabad a Jehová,
> invocad su nombre...(105.1)

A menudo los adoradores son llamados por nombre:

> Oh vosotros, descendencia de Abraham su siervo,
> Hijos de Jacob, sus escogidos. (v. 6)

Las exhortaciones están en plural, e indican que toda la congregación o un grupo sustancial está involucrado.

(2) Una descripción de las obras o atributos de Dios, que generalmente forma parte del cuerpo del himno y da el motivo de la alabanza:

> El es Jehová nuestro Dios;
> En toda la tierra están sus juicios. (v. 7)
> Sacó a su pueblo con gozo;
> Con júbilo a sus escogidos. (v. 43)[7]

5. Además de la obra citada en la nota anterior, ver Gunkel, *Introducción a los Salmos* I, Valencia, 1983, como una fuente para su importante contribución al estudio de los Salmos. Ver también A.R. Johnson, «The Psalms», *OTMS*, pp. 166-181, con respecto al acercamiento de Gunkel a la crítica de las formas.

6. Puede verse un análisis de las influencias filosóficas y culturales que impulsaron este cambio de la crítica histórica y literaria a la crítica de las formas, en E. Gerstenberger, «Psalms», *Old Testament Form Criticism*, J.H. Hayes, ed., pp. 179-183.

7. Esta sección central se expresa típicamente: (1) con participios hebreos que describen la actividad de Dios; a menudo traducidos como cláusulas relativas (p.ej., «el que se cubre de luz como de vestidura, Que extiende los cielos como una cortina»; 104.2); o (2) con «porque» (heb. *kî*) para introducir las razones de la alabanza (p.ej., «Porque Jehová es bueno; para siempre es su misericordia...»; 100.5).

(3) Una conclusión que invoca a una alabanza y una obediencia renovadas:

> ¡Alabado sea el Señor![8] (v. 45c, VP)

Algunos Salmos que contienen de una manera u otra la mayoría de estos elementos son: 8, 19, 29, 33, 104-105, 111, 113-114, 117, 135-136, 145-150.

Las situaciones de la vida (*Sitz im Leben*) en las que se utilizaron y desarrollaron estos himnos debieron ser numerosas: batallas victoriosas, agradecimientos por una cosecha, aliviación de la sequía y la plaga, la conmemoración del Exodo, ocasiones festivas como las fiestas estacionales, casamientos, ordenaciones y dedicaciones.

Se han identificado varias categorías menores que parecen reunirse en torno de acontecimientos especiales:

(1) Las canciones de victoria (p.ej., Sal. 68) fueron estructuradas de acuerdo con el conmovedor himno entonado por Miriam:

> Cantad a Jehová, porque en extremo se ha engrandecido;
> Ha echado en el mar al caballo y al jinete. (Ex. 15.21)[9]

(2) Los himnos procesionales describen las ansias y expectativas de peregrinos y adoradores al acercarse al templo. Algunos reflejan tanto los rigores de la travesía como la anticipación de bendiciones (Sal. 84, 122). Otros conservan una «liturgia de entrada», parte de una ceremonia por la que los peregrinos pasaban un examen de su lealtad a Dios antes de ser admitidos en los atrios del templo (15, 24). Otros se ocupan de la procesión que puede haber precedido la adoración. Canciones como los Salmos 132; 68.24-27 (TM 25-28) captan la imagen de los adoradores sobre la marcha, quizá acompañados por el arca del pacto, de modo similar a lo ocurrido en 2 Samuel 6.1-11, cuando David trajo el arca por primera vez a los montes de Jerusalén. Las descripciones de las murallas y edificios gloriosos de la ciudad santa son frecuentes (87).

(3) Los «cánticos de Sion» (Sal. 46, 48, 76) alaban al Señor por su presencia majestuosa en Sion:

> En Salem está su tabernáculo,
> Y su habitación en Sion. (76.2 [TM 3])

No existe certidumbre en cuanto al uso exacto que estas canciones tuvieron en la adoración. Falta evidencia bíblica que indique una posible fiesta de Sion en el calendario estacional de Israel.[10]

8. El frecuente uso de «Aleluya» en el comienzo y/o en el final de un himno acredita el reclamo de Gunkel sobre que «tales invocaciones son la forma más antigua del himno y constituyen su núcleo ... Fueron conservadas en la forma de un estribillo que era repetido por la masa del pueblo»; *Introducción*, pp. 52-53.

9. Ver el cántico de Débora después de la victoria sobre Sísara, Jabín y su ejército cananeo (Jue. 5.2-31). Los enemigos de Israel también podían levantar su cántico de victoria, como reaccionaron los filisteos frente a la captura de Sansón (16.23s.).

10. Gerstenberger, «Psalms», pp. 216-218.

(4) Los cánticos de entronización (47, 93, 96-99) celebran el reinado de Dios como Señor de las naciones. Existen dos componentes característicos: una exhortación en plural que llama a las naciones y a la creación a alabar a Dios; y los motivos de la alabanza, es decir, el advenimiento de Dios (97.2-5), las obras salvadoras de Dios en favor de Israel (99.6s.), su fortaleza (97.4), su gloria (96.6), su justicia (99.4) y su victoria (47.3 [TM 4]).

S. Mowinckel llamó la atención a estos salmos mediante la reconstrucción de una «fiesta de la entronización de Yahvéh». Este supuesto festival estaba ligado a las actividades de la cosecha otoñal y de año nuevo, generalmente denominadas la fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23.33-36). Supuestamente establecida en los comienzos de la monarquía, esta fiesta dramatizaba la entronización de Yahvéh como rey de toda la creación, revivía todas sus victorias sobre el caos de la primera creación y su conquista del faraón y otros en el Exodo, reconsagraba el templo y conmemoraba la soberanía de David sobre Israel y su asentamiento en Jerusalén. Tan importante era esta fiesta para la vida cúltica de Israel, que Mowinckel le atribuyó muchos salmos que no son estrictamente salmos de entronización (p.ej., 47, 68, 81, 95, 132).[11]

El trabajo de H.J. Kraus representa un cuestionamiento importante de la reconstrucción de Mowinckel. Este autor cuestiona la interpretacion de Mowinckel: (1) desde el punto de vista gramatical, Kraus argumenta en contra de la traducción de *yhwh mālak* como «Yahvéh acaba de convertirse en rey», uno de los pilares de la estructura de Mowinckel, demostrando que aquí hay una referencia a un estado y no a un acto (así, «Yahvéh es rey»)[12]; (2) desde el punto de vista del culto, ¿cómo era elevado al trono Yahvéh si no había imagen o representación como en los cultos babilónicos y cananeos de los que Mowinckel tomaba su estructura?; (3) desde una óptica teológica, la concepción israelita de un «Dios viviente» no podía comprender un ritmo mítico en el que Yahvéh muere anualmente o se debilita durante la sequía estival como los dioses paganos de la fertilidad; (4) desde el punto de vista exegético, Kraus cita que «la realeza de Yahvé es *inconmovible y eterna*» en el Salmo 93.2 como «algo que no está sujeto a variaciones».[13]

Tanto Mowinckel como Kraus observan que los salmos de entronización poseen dimensiones históricas (recordando la liberación pasada de Dios) y escatológicas (anticipando la victoria futura de Dios). Kraus subraya su carácter tanto histórico como escatológico, mientras que el interés principal de Mowinckel fue el uso que se les dio en el culto para expresar la realidad presente de la exaltación de Dios como rey.[14]

El debate continuará. La presente obra apoya las críticas que Kraus hace a Mowinckel, sin aceptar necesariamente su conclusión (coincidente con la postura

11. *The Psalms in Israel's Worship* 1, trad. D.R. Ap-Thomas, Nashville, 1967, pp. 106-192; ver esp. pp. 129s.

12. Mowinckel rechaza el contraste: «También debería considerarse esta contradicción de la divinidad suprema proclamada en el entorno de Israel»; *ibíd.*, p. 115.

13. *Teología de los Salmos*, Salamanca, 1985, pp. 37, 117-119.

14. C. Westermann apoya firmemente a Kraus, al argüir que la esperanza escatológica expresada es la característica dominante; *The Praise of God in the Psalms*, trad. K.R. Crim, Richmond, 1961, pp. 145-151.

de Westermann) de que estos salmos son postexílicos, estructurados según «el cántico escatológico de alabanza» en Isaías 52.7-10.[15] El reinado de Yahvéh seguramente está bien certificado en la conciencia de Israel siglos antes del exilio (Dt. 33.5), aunque cómo y cuándo se convirtió en parte de su fe no es algo sobre lo que exista consenso.[16]

Quejas del pueblo.[17] Salmos como el 12, 22, 58, 60, 74, 79-80, 83, 85, 90 y 126 son oraciones de la congregación en tiempos de emergencia nacional: invasión o derrota (44, 60, 74, 79-80; cf. Lam. 5); opresión de enemigos malvados (58); peligro de ataque (88); plaga, sequía, hambre o alguna otra amenaza natural (85, 126, cf. Jl. 2.15-17). Entre los componentes literarios de la mayor parte de los salmos de queja comunitarios están:

(1) Algunas palabras dirigidas a Dios y un pedido de auxilio preliminar:

> ¿Por qué, oh Dios, nos has desechado para siempre? (74.1)

(2) Una queja que describe el sufrimiento del pueblo, a menudo en términos altamente figurados. En ocasiones se ocupa de las tres partes afectadas: el enemigo, el pueblo mismo y Yahvéh:

> (a) Tus enemigos vociferan en medio de tus asambleas. (v. 4)
> (b) No vemos ya nuestras señales;
> no hay más profeta,
> Ni entre nosotros hay quien sepa hasta cuándo. (v. 9)
> (c) ¿Por qué retraes tu mano?
> ¿Por qué escondes tu diestra en tu seno? (v. 11)

(3) Una confesión de confianza, que a menudo se basa en las obras pasadas de Dios:

> Pero Dios es mi rey desde tiempo antiguo;
> El que obra salvación en medio de la tierra. (v. 12)

(4) Una petición de auxilio, generalmente expresada en imperativos y a menudo con el pedido del castigo de los enemigos:

> No entregues a las fieras el alma de tu tórtola,
> Y no olvides para siempre la congregación de tus afligidos. (74.19)
> No olvides las voces de tus enemigos;
> El alboroto de los que se levantan contra ti sube continuamente. (v. 23)

15. *Ibíd.*, pp. 146s.

16. Kraus, siguiendo a W. Schmidt, conecta el reinado de Yahvéh con la edificación del templo, sobre la base de la analogía de la creencia cananea de que un dios se aseguraba su posición real cuando se le construía un templo para él; *Worship in Israel*, trad. G. Buswell, Richmond, 1966, pp. 203-205.

17. El término «quejas» es preferible al vocablo «lamentos» para describir los pedidos de ayuda de los Salmos. Los lamentos se adecuan mejor con la *qînâ*, la endecha lúgubre usada en Lam 1-2, 4, donde el tono es fúnebre y de tragedia irreversible.

(5) Un llamado a la reputación o al compromiso divinos:

Acuérdate de esto: que el enemigo ha afrentado a Jehová,
Y pueblo insensato ha blasfemado tu nombre. (v.18)

(6) Una promesa de alabanza en la que los que sufren prometen celebrar su rescate con alabanzas públicas:

Y nosotros, pueblo tuyo, y ovejas de tu prado,
Te alabaremos para siempre;
De generación en generación cantaremos tus alabanzas.
(79.13; cf. 74.21)[18]

El uso de estas quejas es claro. La oración dedicatoria de Salomón incluía descripciones detalladas de esas ocasiones en las que el pueblo se reunía en el templo y suplicaba por su liberación (1 R. 8.33-40). Más dramáticamente, el profeta Joel convocaba al pueblo a ayunar y a reunirse con los sacerdotes para rogar a Dios que librara a su pueblo de las terribles langostas (2.15-17).

La queja en Joel está seguida de un discurso de salvación, la promesa de liberación pronunciada en las propias palabras de Yahvéh (vv. 19-29). Tales discursos, entregados por un sacerdote o un profeta del templo, bien pudieron haber acompañado o interrumpido las quejas. Además, aseguraban al pueblo que sus oraciones habían sido contestadas.[19]

Algunos salmos pueden considerarse quejas del pueblo, aun cuando estén en «primera persona del singular». En estos casos, un líder, probablemente un rey, puede haber cumplido la función de vocero de la comunidad (Sal. 89, 144).[20] Aun en los salmos en los que predomina la forma plural de la primera persona a veces aparece «yo» o «mi», como si la congregación se alternase con el vocero al expresar su queja (44.6, 15 [TM 7, 16]; 74.12; 83.13 [TM 14]).[21]

No hay certeza respecto a las ocasiones en las que estas quejas comunitarias se empleaban: ¿se utilizaban en ocasiones festivas según la estación (quizás el día de la expiación [Lv. 16]) o en casos de emergencia? No se cuenta con evidencia

18. Se adaptó este esquema del análisis de Westerman: *The Praise of God in the Psalms*, pp. 53s. El anhelo doble de rescatar a Israel y destruir a los enemigos no se incluye aquí, porque su forma parece menos cierta (pero ver Sal. 79.9-12; 80.16b-17 [TM 17b-18]).

19. El Sal. 12.5 [TM 6] es uno de tales discursos en el corazón de lo que parece ser una queja comunitaria.

20. El Sal. 89 comienza como un cántico individual de acción de gracias con una fuerte confesión de confianza, una especie de himno que relata el poder y la majestad de Dios, y un recordatorio del pacto de Dios con David (89.1-37 [TM 2-38]). Sin embargo, los vv. 38-51 (TM 39-52) son claramente una queja, que suplica libertad de la invasión enemiga. Las referencias a «David», «tu siervo» y «tu ungido» señalan claramente al rey como locutor (vv. 49-51 [TM 50-52]). Cf. 144.10 («David»); y 144.12-15 (primera persona del plural, como si la congregación sumara su deseo de victoria y prosperidad).

21. El análisis de Mowinckel de los salmos nacionales con la forma «yo» (*Psalms* 1, pp. 225-246) es una importante declaración de la evidencia, aunque su conclusión en cuanto al número de tales cánticos y su posible uso cúltico es indudablemente exagerada.

bíblica que apoye una ceremonia (semejante a los ritos babilónicos) en la que el rey está sujeto a la humillación y el sufrimiento públicos, y desde la cual eleva una queja.[22]

Quejas personales. En esta categoría entran más salmos que en cualquier otra.[23] Los componentes de la queja individual son virtualmente idénticos a los de la comunitaria.

(1) Palabras dirigidas a Dios y un grito de ayuda:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? (22.1 [TM 2])

(2) Una queja poética en extremo:

Me han rodeado muchos toros;
Fuertes toros de Basán me han cercado. (v. 12 [TM 13])
He sido derramado como aguas,
Y todos mis huesos se descoyuntaron; (v. 14 [TM 15])
Y me has puesto en el polvo de la muerte. (v. 15c [TM 16c])

(3) Una confesión de confianza:

En ti esperaron nuestros padres;
Esperaron, y tú los libraste. (v. 4 [TM 5])

(4) Una petición, a veces expresada como deseo («Que el Señor...»), más frecuentemente en imperativo, a menudo con súplicas que se inician con «escucha», «recuerda», «salva»:

Mas tú, Jehová, no te alejes;
Fortaleza mía, apresúrate a socorrerme.
Libra de la espada mi alma,
Del poder del perro mi vida. (vv. 19s. [TM 20s.])

(5) Un argumento adicional, como, por ejemplo, una apelación al cuidado especial de Dios, una descripción del regocijo de los enemigos de Dios, una oración de confesión (51.3-5 [TM 5-7]) o una protesta de inocencia (26.3-8).[24]

Pero tú eres el que me sacó del vientre;
El que me hizo estar confiado desde que estaba a los pechos de mi madre.
(22.9 [TM 10])

(6) Una promesa de alabanza con el compromiso de dar testimonio público y ofrecer un sacrificio de acción de gracias (Lv. 7.11-18):

22. Ver H.H. Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, Nueva York, 1966, pp. 135-145, con referencia a los posibles usos.

23. P.ej., 3, 5-7, 13, 17, 22, 25-28, 31, 35-36, 38-40, 42-43, 51, 54-57, 59, 61, 64, 69-71, 86, 88, 102, 108-109, 120-130, 139-143.

24. Westermann las llama «motivos planeados para incitar la intervención divina»; *The Praise of God in the Psalms*, p. 64.

Anunciaré tu nombre a mis hermanos;
En medio de la congregación te alabaré. (22.22 [TM 23]; cf. vv. 25s. [TM 26s.])

La promesa a menudo tenía significado para toda la congregación, especialmente para sus miembros más pobres, ya que el sacrificio debía compartirse con los amigos del que sufre y otros adoradores:[25]

Comerán los humildes, y serán saciados;
Alabarán a Jehová los que le buscan. (v. 26 [TM 27])

(7) El que sufre expresa por adelantado su confianza en la respuesta de Dios y demuestra su confianza de ser escuchado:

Porque no menospreció ni abominó la aflicción del afligido,
Ni de él escondió su rostro;
Sino que cuando clamó a él, le oyó. (v. 24 [TM 25])[26]

Quizás, la última estrofa del Salmo 22 (vv. 27-31 [TM 28-32]) es también parte de esta expresión de confianza y describe el amplio impacto de la liberación de Dios. En su propia experiencia, el salmista vio la posibilidad de una obra de salvación masiva. Nada era imposible para el Dios que podía rescatarlo. Al igual que en el lamento comunitario, la expresión de confianza puede haber estado basada a veces en un oráculo de salvación entregado por el profeta o el sacerdote, durante el servicio del templo en el que se presentaba la queja.[27]

Tres tipos de circunstancias parecen haber provocado las oraciones de queja individual: (1) el que sufre es acusado injustamente de algún crimen o mal, por falsos testigos y enemigos que conspiran contra él para condenarlo y castigarlo falsamente;[28] (2) el arrepentimiento por los pecados personales (51, 130); (3) la enfermedad o incapacidad (6, 39, 62, 88), lo que a veces parece haberse combinado con acusaciones injustas (13, 22, 28, 31.9-24 [TM 10-35], 35, 38, 41, 69, 71, 86, 102, 109). Ya sea que las acusaciones hayan causado la enfermedad o que ésta haya llevado a acusaciones de pecado (cf. Job 4), el que sufre es sacudido a la vez con dolor físico y emocional, además del abandono por parte de sus seres queridos.

25. Ver R. de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 417s.

26. En el Sal. 22, la seguridad aparece en íntimo contacto con el voto de alabanza (v. 22. [TM 23]) y es, en verdad, parte de un fragmento de un himno, el cual usará el salmista para animar al canto congregacional cuando la liberación tenga lugar: «Los que teméis a Jehová, alabadle» (v. 23 [TM 24]).

27. Ver W. Beyerlin, «Die *tôdâ* der Heilsvergegenwärtigung in den Klageliedern des Einzelnen», *ZAW* 79, 1967, pp. 208-224.

28. Dentro de este tipo se encuentran los Salmos 3-5, 7, 11, 17, 25-27, 31.1-8 [TM 2-9], 42-43, 52, 54-57, 59, 64, 70, 94.16-23, 120, 140-143. Ver E.A. Leslie, *The Psalms der Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49, 1928. Estas injustas acusaciones han sido específicamente proscritas en los Diez Mandamientos (Ex. 20.16; Dt. 5.20; cf. Ex. 23.1; Dt. 17.6s.).

Canciones personales de acción de gracias. En lo que a forma se refiere, éstas son muy parecidas a las quejas individuales. La intención era que se emplearan cuando la liberación ya había sido efectuada y la queja, contestada. Entre las canciones de acción de gracias encontramos los Salmos 23, 30, 32, 34, 40.1-10 [TM 2-11], 66, 92, 107, 116, 138-139, 146. Los elementos estructurales que frecuentemente se encuentran en estos salmos son:

(1) Una proclamación de amor y alabanza:

Amo a Jehová... (116.1)

(2) Un resumen introductorio:

...Porque ha inclinado a mí su oído. (v. 1; cf. v. 2)

(3) Un recuerdo poético del momento de necesidad:

Me rodearon ligaduras de muerte... (v. 3)

(4) Un informe sobre la petición y el rescate:

Entonces invoqué el nombre de Jehová,
diciendo: Oh Jehová, libra ahora mi alma. (v. 4)

(5) La renovación de una promesa de alabanza:

Ahora pagaré mis votos a Jehová
Delante de todo su pueblo. (v. 14; cf. vv. 12-19)

(6) Una expresión de alabanza:

Clemente es Jehová, y justo;
Sí, misericordioso es nuestro Dios. (v. 5; cf. vv. 6-8, 19c)

Existen dos ejemplos que ilustran el uso de la canción de acción de gracias: Ana, en el santuario de Silo, se regocijaba en el poder de Dios para escuchar su queja (1 S. 2.1-10; cf. 1.9-18); Jonás, prisionero en el vientre del gran pez, anticipaba la liberación y le daba gracias (Jon. 2.1-9). Estos dos contextos señalan las dificultades inherentes al intento de definir con demasiada precisión las conexiones entre cada tipo de salmo y la adoración pública de Israel.[29]

Salmos reales. Aunque no se designa estrictamente con este término a un género literario, a menudo se usa en relación con un puñado de salmos que se refieren al rey de Israel. Estos vierten luz sobre el papel desempeñado por el rey en la adoración de Israel, las expectativas y obligaciones que el pacto ponía sobre los hijos de David y la calidad de la esperanza mesiánica de Judá. También indican que los intentos de relegar la mayoría de los salmos al período postexílico, cuando Judá no tenía rey, van en contra de la evidencia del texto mismo.

29. El estado actual del debate, comenzado por Gunkel y Mowinckel, acerca de que los Salmos se compusieron para el uso cúltico, se encuentra en Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, pp. 14-25, 147-157; ver Gerstenberger, «Psalms», pp. 200-205.

El contenido y las formas literarias permiten aventurar algunas aproximaciones razonables en lo que se refiere a fechas y ocasiones en las que estos salmos reales pueden haberse utilizado en la adoración pública:

(1) Casamientos. Como figura paterna y líder religioso del pueblo, el rey celebraba su casamiento en una ceremonia pública. El Salmo 45 registra partes de esa ceremonia. Los vv. 1-9 [TM 2-10] describen al novio y alaban su poder, su belleza y su devoción a la justicia; los vv. 10-17 [TM 11-18] describen a la novia, la comprometen a ser leal al rey y le prometen fama y fertilidad. El relator («yo» en los vv. 1, 17 [TM 2, 18]) parece ser un sacerdote o profeta cúltico que se dirige a la pareja real, en nombre de Yahvéh. En la boda se repiten varias exhortaciones y promesas generalmente expresadas en la coronación real (vv. 4, 6 [TM 5, 7]). La boda proveía una oportunidad de subrayar el papel del rey como líder militar y paladín de la justicia, ungido por Yahvéh mismo (v. 7 [TM 8]).[30]

(2) Coronaciones. No sabemos con certeza si salmos como el 2, 72, 101 y 110 se usaron en ceremonias de instalación, en aniversarios de la ascensión real, o en ambos casos. El conocimiento parcial que tenemos surge del breve relato del apurado ungimiento de Salomón (1 R. 1.32-40), la entronización sangrienta de Joás (2 R. 11.9-21 [TM 12.1]), y de porciones de salmos que se remontan a los ritos de instalación en el trono (p.ej., Sal. 89.19-37 [TM 20-38]). Resulta tentador juntar las piezas que componían un rito de coronación: el Salmo 2 enfrenta al rey con sus pares gentiles y afirma su poder y autoridad como el hijo ungido (v. 2) y adoptivo de Dios (v. 7); el Salmo 72 es una oración del sacerdote y/o pueblo para que Dios dé poder al rey para cumplir su papel designado como guardián de la justicia (vv. 1-4), protector de la paz (vv. 5-7), soberano sobre los estados vasallos (vv. 8-11), liberador de los oprimidos (vv. 12-14) y agente de prosperidad (vv. 15-17); el salmo 101 parecería ser la respuesta del rey, un juramento real de integridad personal y de parte de su casa; el Salmo 110 es similar al Salmo 2 en su recitación de la promesa de apoyo que Yahvéh hace al nuevo rey, en especial en tiempos de conflicto externo. El drama o rito que acompaña los componentes de una ceremonia de coronación no lo conocemos, pero debe haber sido tan magnífico como para hacer juego con el poder de esta poesía.

(3) Oraciones antes y después de la batalla. Los Salmos 20-21, 89 y 144 se usaban para pedir a Yahvéh bendición y victoria en la batalla. Se menciona específicamente al rey como líder militar. Es posible que un sacerdote o un profeta inspirado haya pronunciado la certeza en la victoria (p.ej., observar la palabra de Jahaziel a Josafat; 2 Cr. 20.14-17). De hecho, algún tipo de expresión de respaldo divino debió aparecer entre los vv. 5 y 6 [TM 6 y 7] del Salmo 20, que justifique la siguiente exclamación triunfal:

> Ahora conozco que Jehová salva a su ungido;
> Lo oirá desde sus santos cielos
> Con la potencia salvadora de su diestra. (v. 6 [TM 7])[31]

30. Se enlistan otras posibles interpretaciones en A.A. Anderson, *The Book of Psalms* 1, NCBC, Grand Rapids, 1981, pp. 346s.

31. Al Sal. 21 se lo ha catalogado diversamente como una oración de coronación y una oración para antes o después de la batalla. Los vv. 8-12 (TM 9-13) parece que están en futuro

El salmo 89 difiere de otras oraciones anteriores a una batalla, en que toma la forma de una queja individual y recuerda a Yahvéh promesas pasadas y su actual ausencia.

El salmo 18 (que también figura en 2 S. 22) es una acción de gracias por una victoria abrumadora. Es de especial interés la descripción poética de la intervención divina (teofanía) que posibilitó la victoria. Toda la creación participa en el rescate que Yahvéh efectúa en favor de su rey (18.7-19 [TM 8-20]).[32]

Todos estos salmos reflejan un vínculo especial entre Yahvéh y el rey, aunque su naturaleza precisa no es fácilmente distinguible. D.J.A. Clines enumera varias posibilidades: el reinado divino (el rey es la encarnación de Dios); el reinado sacro (el rey es mediador de la bendición divina); el reinado carismático (el rey gobierna en virtud de un don divino); el reinado sacerdotal (el rey ejerce funciones sacerdotales); y el reinado designado por la divinidad (el rey gobierna por la autoridad y la elección de Dios). Aunque existe evidencia que apoya cada una de estas interpretaciones, deberíamos poner el mayor énfasis en la última de ellas: los reyes de Israel recibieron su autoridad mediante la sanción divina que a través de decisiones y actividades como la ceremonia de unción y aclamación. Las narraciones bíblicas son conscientes tanto de los factores humanos como de los factores divinos en la formación de un rey.[33]

La iglesia primitiva escuchó en los salmos reales las promesas del Mesías.[34] Las descripciones poéticas y las esperanzas idealizadas no encontraron cumplimiento en los hijos de David, desde Salomón hasta Sedequías, ni en los héroes macabeos del siglo II. En estas canciones y oraciones se anuncia el fracaso de los reyes terrenales en establecer justicia, derecho, prosperidad y dominio, que ayudó a levantar la vista del pueblo de Dios en busca de un futuro Rey. Pedro expresa la revelación que Dios hace de la verdadera identidad del Rey con lenguaje de los salmos reales: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt. 16.16).

Salmos sapienciales. Casi toda persona que estudia los Salmos está de acuerdo en que contienen instrucciones para vivir sabia y responsablemente. El desacuerdo se suscita cuando nos preguntamos cuáles son, sin lugar a dudas, los salmos sapienciales y cómo se utilizaban.

Para entrar en la categoría de sabiduría, un salmo debería: (1) reflejar las técnicas literarias de la sabiduría, como, por ejemplo, el uso de proverbios, acrósticos, series numéricas, comparaciones que comiencen con «mejor», admoniciones dirigidas a

y así apoyan una clasificación como una oración antes de la batalla; estos versículos bien pueden ser un oráculo de victoria registrado, en efecto, durante la oración.

32. El Sal. 132 a menudo es clasificado como un salmo real, por su énfasis en el arca del pacto. No se sabe si una procesión del arca fue parte de la coronación o de su aniversario.

33. *Theological Students Fellowship Bulletin* 71, 1975, pp. 1-8. La debilidad de la mayoría de los otros puntos de vista sobre el reinado es la imposición sobre las Escrituras de modelos pertenecientes a otras partes de la sociedad del Cercano Oriente.

34. Por ejemplo, se cita 2.1s. en Hch. 4.25s; 45.6s. (TM 7s.) en He. 1.8s.; 110.1 en Mt. 22.44; Hch. 2.34s; 110.4 en He. 5.6, 10. Ver R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, Londres, 1971, pp. 163-169, con el argumento de que el Sal. 110 no es exactamente un salmo real, sino además una profecía mesiánica directa.

hijos, el uso de *'ašrê*, «bendito(s) (feliz[ces]) es (son)...», figuras de dicción tomadas de la naturaleza; (2) demostrar una obvia intención de enseñar mediante la instrucción directa (p.ej., Sal. 1, 127-128) o el debate de un problema, como la prosperidad de los ricos (p.ej., 37, 49, 73); (3) contener temas característicos de la sabiduría, como, por ejemplo, la doctrina de los dos caminos, el contraste entre justos y pecadores, la importancia de la piedad en el habla, el trabajo, el uso de las riquezas y la obediencia a los ancianos.

Luego de aplicar estos criterios y examinar el uso del vocabulario sapiencial, J.K. Kuntz identifica tres tipos menores de salmos de sabiduría: (1) salmos que usan sentencias sapienciales (127-128, 133) y describen conductas ejemplares y sus resultados mediante proverbios ampliados y símiles; (2) salmos acrósticos de sabiduría (34, 37, 112) en los que cada verso o línea comienza con la siguiente letra del alfabeto hebreo; (3) salmos de sabiduría integradores (1, 32, 49), composiciones cuidadosamente planeadas que enfocan temas sapienciales significativos, principalmente la relación entre sabiduría y Torá (1), la certeza de la retribución justa, aunque demore (49) y las lecciones que deben aprenderse del perdón divino (32).[35]

Además de estos salmos de sabiduría, otros contienen versos o estrofas que reflejan la influencia sapiencial. R.E. Murphy distinguió los siguientes: Salmo 25.8-10, 12-14; 31.23s. (TM 24s.); 39.4s. (TM 5s.); 40.4s. (TM 5s.); 62.8-10 (TM 9-11); 92.6-8; 94.8-15.[36] Que tales características se encuentren en los salmos de queja y de acción de gracias podría indicar vínculos más cercanos de lo que generalmente se supone entre los movimientos que existían en el templo y los sapienciales, especialmente durante los períodos posteriores de recolección de salmos (500 a.C. en adelante). La presencia de materiales sapienciales ha resultado problemática para aquellos que ven los salmos en términos de oraciones y canciones de la adoración pública. Mowinckel, por ejemplo, ha desarrollado definiciones de los salmos que no incluyen las cualidades didácticas de la sabiduría y, por lo tanto, se pregunta perplejo cómo «una poesía tan personal se incluyó en la colección de salmos cúlticos que nos ha sido transmitida, o se utilizó aun en la adoración oficial del templo».[37]

Mowinckel y otros han sugerido varias explicaciones posibles: (1) debió haber existido un vínculo relativamente cercano entre los sabios o escribas y los profetas y cantores del templo; los sabios incluso pueden haber ayudado a compilar y preservar el salterio, incluyendo algunas de sus propias contribuciones; (2) las líneas divisorias entre varios oficios y servicios (sacerdotes, cantores, profetas, escribas, sabios) no deberían trazarse con demasiada precisión; abundan evidencias que indican una sobreposición de actividades;[38] (3) es posible que la oración y la

35. «The Canonical Wisdom Psalms of Ancient Israel—Their Retorical, Thematic, and Formal Dimensions», *Rhetorical Criticism*, J.J. Jackson y M. Kessler, eds., pp. 186-222.

36. «A Consideration of the Classification, 'Wisdom Psalms'», *VTS* 9, 1962, pp. 165-167.

37. «Psalms and Wisdom», *VTS* 3, 1955, p. 216.

38. Gerstenberger, «Psalms», p. 221, señala que la Teodicea Babilónica (*ANET*, pp. 601-604) es un acróstico escrito por un sacerdote, probablemente para uso público, o incluso cúltico. Esta combinación de forma y tema sapienciales con actividad sacerdotal podría arrojar luz sobre los salmos sapienciales y su posible conexión cúltica.

instrucción no hayan sido claramente distinguidas en la adoración de Israel; las canciones de acción de gracias, especialmente, daban la oportunidad al testimonio personal referido a la guía y exhortación personal de Dios, de tal manera que la línea entre salmos de sabiduría y salmos de agradecimiento personal es casi imposible de trazar (ver 32, 73, 78).[39]

LOS SALMOS Y LA ADORACION DE ISRAEL

El templo de Jerusalén debe haber sido un lugar de mucho movimiento. Las leyes prescribían servicios diarios (Ex. 29.38-42; Nm. 28.2-8) en la mañana y al atardecer, ritos sabáticos con sacrificios adicionales (Nm. 28.9s.) y un mayor número de participantes (2 R. 11.5-8), y holocaustos especiales con cada luna nueva (el comienzo de cada mes solar; Nm. 28.11-15; cf. Os. 2.11 [TM 13]). Además, aquellos que tenían acceso fácil podían haber usado el templo para conmemorar ocasiones familiares especiales. También se observaban eventos públicos en el templo: la coronación del rey; una batalla victoriosa; alivio de sequías, plagas o desastres nacionales.

Las fiestas anuales duraban varios días y atraían a Jerusalén a peregrinos de todo el territorio: la fiesta de los Azimos y la Pascua, era una fiesta combinada al iniciarse la primavera (Ex. 23.15; Lv. 23.5); la fiesta de las Semanas (festival vendimial hacia fines de la primavera, llamado Pentecostés en el Nuevo Testamento; Ex. 23.16; 34.22; Nm. 28.26; Hch. 2.1); la fiesta de los Tabernáculos a principios del otoño (también llamada de la Recolección; Ex. 23.16; 34.22; Dt. 16.16). La fiesta de los Tabernáculos, que celebraba la finalización de la cosecha de verano y recuerda los días de Israel en el desierto, aparentemente se tornó en el evento religioso preeminente del año, aunque su papel preciso ha sido debatido acaloradamente.[40]

La variedad de actividades festivas y la falta de mención específica de festivales en el salterio hacen necesaria cierta precaución en lo que se refiere a teorías que intentan integrar los Salmos en torno de una fiesta en particular. Tanto la reconstrucción que Mowinckel hace de un festival de entronización o de año nuevo,[41] como la teoría propuesta por A. Weiser de una fiesta de renovación del pacto coincidente con los Tabernáculos,[42] han sido blancos de algunas críticas. La aproximación de este último autor presenta varios inconvenientes: (1) supone un vínculo más cercano de lo que puede defenderse, entre el relato de la teofanía de Dios en el Sinaí y las

39. Murphy, *VTS* 9, 1962, pp. 156-167, ve a los salmos de acción de gracias como un puente hacia la vinculación entre la salmodia y la sabiduría, junto con el culto: «Es claro que el salmista encontró útiles temas de sabiduría y que ellos promovieron el estilo sapiencial como un apropiado modelo de expresión»; p. 167.

40. Pueden verse descripciones de las fiestas, y exposiciones sobre su historia, desarrollo y significado, en de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 71-110; Kraus, *Worship in Israel*, pp. 26-69.

41. Ver la crítica de Kraus, resumida arriba. De Vaux cita la falta de evidencia bíblica para apoyar la teoría de Mowinckel; *Ancient Israel*, pp. 502-506.

42. *The Psalms*, trad. H. Hartwell, OTL, Filadelfia, 1962, pp. 33-52.

teofanías o epifanías del salterio;[43] (2) al resaltar las ceremonias de pacto de los días de los jueces, presta poca atención al papel que el pacto davídico desempeña en los Salmos; (3) al igual que Mowinckel, descuida «la complejidad de la tradición y de la vida cúltica de Israel, sacrificando la diferenciación histórica por una teoría 'en bloque' que abarca todo».[44]

El resumen que Kraus hace de los antecedentes del culto de Israel es más amplio y equilibrado: (1) un festival en tiendas que conmemora el Exodo y la travesía por el desierto se incorporó posteriormente a la fiesta de los Tabernáculos; (2) una ceremonia de renovación del pacto, que originalmente se celebró en Siquem (Jos. 24), también llegó a ser parte del ritual de los Tabernáculos; (3) la elección de David como rey y la captura de Jerusalén se recordaban en la fiesta de los Tabernáculos, con la entrada del arca a la ciudad santa (2 S. 6).[45]

Aunque la experiencia de adoración en Israel y el uso de los Salmos probablemente fueron mucho más complejos de lo que admite el análisis de Kraus, su enfoque muestra maneras en que se combinaban elementos antiguos con otros más tardíos. Además, asigna igual peso a los componentes del desierto/asentamiento y a los eventos posteriores de la monarquía. Sobre todo, Kraus (junto con Weiser) ha fundamentado firmemente la adoración pública de Israel en los eventos de su propia historia y no en los mitos y ceremonias de sus vecinos (a la manera de Mowinckel).

Vale la pena prestar atención a la representación que hace Kraus de un festival del templo, especialmente en lo que hace a la fiesta de los Tabernáculos, la más importante de las fiestas anuales después de la Pascua (2 R. 23.21-23), la cual adquirió una importancia particular en el tiempo de Josías (639-609). Entre los posibles componentes del festival encontramos:

(1) el peregrinaje a Sion, anticipado con alegría (Sal. 42.1s. [TM 2s.]), buscado con paciencia (84.6 [TM 7]) y logrado con regocijo (121.1s.);

(2) el ascenso del arca (quizás desde un área al sur de la ciudad de David), acompañado de himnos con una invocación a entrar en el templo (95.1-6; 100), mediante recuerdos de la recuperación del arca en Quiriat-jearim (132.6) y el recitado del pacto de Dios con David (v. 11s.);

(3) la torá de la entrada (15; 24.1-6): indagaciones acerca de las cualidades de los verdaderos adoradores y las respuestas (¿dadas por los sacerdotes?) con una lista de cualidades, como la lealtad a Dios y la integridad para con el prójimo;

(4) la liturgia de entrada (24.7-10) con una antifonía entre los sacerdotes en la procesión, quienes ruegan poder entrar, y los sacerdotes en el interior del templo, quienes piden una confesión de fe en «Yahvéh de los ejércitos» a modo de contraseña (v. 10);

(5) la adoración de Yahvéh en los atrios del templo, que se expresa en himnos y

43. Westermann distingue entre teofanía (aparición divina para revelación) y epifanía (aparición divina para rescate); *The Praise of God in the Psalms*, pp. 98-101. Ver Kraus, *Teología de los Salmos*, p. 123, sobre el punto de vista de que la teofanía en el culto no fue una «representación dramática» parecida al mito y al ritual babilónico, sino una característica declaración israelita de una visión profética.

44. Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, p. 19.

45. Kraus, *Teología de los Salmos*, pp. 70-74, 155-157.

acompañamiento instrumental (150), acentuados con recuerdos de las gloriosas obras de Dios en la creación (104) e historia (105, 136) y que culmina, quizás, en la expectativa de una teofanía (50.1-3; 80.1-3 [TM 2-4]), una manifestación especial de la presencia y gloria de Dios, ansiada por los peregrinos, aunque sabían que Dios siempre estaba presente en la ciudad sagrada (46.5 [TM 6]);

(6) la bendición de la partida (91; 118.26; 121), que aseguraba a los peregrinos la protección y provisión de Dios aun cuando no podían permanecer siempre en el santuario como lo hacían los sacerdotes (84.10 [TM 11]).[46]

En sus fiestas y ayuno, en su adoración diaria y en sus celebraciones especiales, Israel recordaba y revivía las pasadas victorias de Dios; se comprometía a obedecer las leyes del pacto, que llamaban a la lealtad a Yahvéh; y anticipaba triunfos futuros, especialmente la derrota de los enemigos de Yahvéh. La acción de gracias por el pasado, la reconsagración para el presente y la expectativa para el futuro eran los componentes abarcadores de la adoración de Israel, tal como lo expresaban los Salmos: una adoración arraigada en la revelación sanadora, convincente y esperanzada de Dios en su historia.

TITULOS Y TERMINOS TECNICOS

Ningún otro terreno en el estudio de los Salmos ha producido tanta incertidumbre como los intentos de descifrar los títulos y las notas al principio o al final de los poemas individuales. Estos no pueden definirse ni fecharse con mucha confianza. A pesar de que se encuentran encabezamientos y anotaciones de autoría en los salmos mesopotámicos y egipcios bastante anteriores a David, la evidencia sugiere que la mayoría de los encabezamientos se agregaron luego de que los salmos comenzaron a circular y a traducirse, en los dos últimos siglos a.C.[47]

Aquí seguiremos la división en cinco categorías de A.A. Anderson:

Colecciones, compiladores y autores. (1) «De David» (*lᵉḏāwîḏ*, setenta y tres veces) podría significar «escrito por David»— cuya inclinación por la música es bien conocida (1 S. 16.17-23; 18.10; 2 S. 1.17-27; 3.33s.; 23.1-7; Am. 6.5) —o bien, «en nombre de David» (Sal. 20, una oración por el rey davídico en vísperas de una batalla), o «perteneciente a David», como parte de una colección real que quizá incluya las composiciones de David.

(2) «De los hijos de Coré» (once veces; Sal. 42-49; 84-85; 87-88): esta expresión parece vincular estos salmos, ya sea por autoría, colección, o por ambos, con una familia de cantores quizá emparentados con los descendientes de Leví en 1 Crónicas 6.22 (TM 7).

46. *Ibíd.*, pp. 133-134, 144-166. Pueden verse más comentarios adicionales sobre la «bendición de la partida» en Westermann, «Book of Psalms», *IDBS*, p. 708.

47. Acerca de la posible antigüedad de los encabezamientos, ver K.A. Kitchen, «The Old Testament in its Context 3», *Tyndale Study Fellowship Bulletin* 61, 1971, p. 12. Sin embargo, O. Eissfeldt, *Old Testament*, p. 451, señala la falta de consenso sobre los encabezamientos en los textos hebreo, griego y siríaco.

DIAS SANTOS Y ESTACIONES SANTAS

Ocasión	*Fecha*	*Cita*	*Razón*	*Forma de celebración*
Luna nueva (rods hodes)	Primer día de cada mes	Nm. 10.10; 28.11-15	Aparición de la luna nueva	Toque de trompetas Asamblea solemne
Sábado (sabbat)	Cada séptimo día sin considerar el ciclo lunar	Ex. 16.22-30; 20.8-11; 23.12-16 Lv. 19.3; 23.2s. Nm. 15.32-36; 28.9 Dt. 5.12-15	Descanso de Dios en la creación (Ex. 20.8-11) Liberación de la esclavitud de Egipto (Dt. 5.12-15) Señal del pacto	Descanso de todo trabajo Santa convocatoria (Is. 1.13) Gozo (Is. 58.13)
Pascua (pesah) Panes sin levadura (hag hammassot)	14 a 21 de Nisan (primer mes) (sea a final de marzo o en abril) (también en el segundo mes; Nm. 9.10s.)	Ex. 12.1-13.16; 23.15; 34.18-20, 25 Lv. 23.4-14 Nm. 28.16-25 Dt. 16.1-8	Liberación de la esclavitud egipcia	Santa convocatoria Primer y último día Remoción de toda levadura Primero de los tres peregrinajes anuales (Dt. 16.16)
Semanas (sabuot) Cosechas Primicias Pentecostés	6 de Siwan (tercer mes) (mayo o junio)	Ex. 23.16; 34.22 Lv. 23.15-21 Nm. 28.26-31 Dt. 16.9-12	Fin de la cosecha de trigo [Entrega de la ley en Sinaí]	Santa convocatoria Ninguna labor servil Ofrenda de primeros frutos Ofrendas por el pecado y paz Segundo de los tres peregrinajes anuales
[Noveno de Ab]	9 de Ab (quinto mes) (julio o agosto)	[Zac. 7.3-5]	Incendio del templo a mano de los babilonios; Incendio del segundo templo a mano de los romanos	Ayuno Duelo profundo
Séptima luna nueva [Rosh Hashanah]	1 de Tisri (séptimo mes) (septiembre u octubre)	Lv. 23.24s.	[Año nuevo]	Sacrificios (Nm. 29.16) Toque de trompetas Ninguna tarea ardua
Día de expiación (yom hakkippurim) [Yom Kippur]	10 de Tisri (septiembre u octubre)	Ex. 30.10 Lv. 16 Lv. 23.26-32; 25.9 Nm. 29.7-11	Expiación por los pecados personales y nacionales	Ceremonia compleja (ver Lv. 16) Sacrificio Ayuno Santa convocatoria
Tabernáculos (hag hassukkot) Tiendas Cosechas	15 a 22 de Tisri (séptimo mes)	Ex. 23.16; 34.22 Lv. 23.33-36, 39-43 Nm. 29.12-32 Dt. 16.13-16	Recolección de la cosecha de fruta	La gente mora en tiendas (tabernáculos) Santa convocatoria Primero y último día Tercera de las tres fiestas anuales
[Simhat Tora]	23 de Tisri	[Neh. 8.9; 1 Esd. 9.50]	Culminación de la lectura de la Torá; se reinicia	Asamblea gozosa
[Hanukkah] Dedicación Luces	25 de Kislev (diciembre)	1 Mac. 4.52-59 Jn. 10.22	Recuperación y limpieza del templo por Judas Macabeo en 164 a.C.	Festival de ocho días Regalos
[Purim]	14(-15) de Adar (duodécimo mes) o Veadar* (decimotercer mes) (febrero o marzo)	Est. 9.24-28	Liberación del plan malvado de Amán	Mucho gozo
Séptimo año (sabático)	Cada siete años	Ex. 23.11; 21.1-6 Lv. 25.6; 26.32-35 Dt. 15.1-6 Jer. 34.8ss.	Descanso para la tierra (Exilio porque los años sabáticos no habían sido guardados)	Festival Liberación de esclavos Cancelación de deudas Pobres comen libremente
Jubileo (quincuagésimo año)	Cada cincuenta años (7x7 años)	Lv. 25.8-55 Lv. 27.17-24	Descanso para la tierra	Lib. aun de esclavos por amor Devolución de la tierra a sus dueños originales Influencia en la escatología (Is. 61.1s.; Lc. 4.18s.; Jub.)

Las fiestas entre corchetes son más actuales

* Añadido siete veces en diecinueve años para equilibrar el calendario con las estaciones

(3) «De Asaf» (12 veces; Sal. 50, 73-83): vincula a estos salmos con uno de los músicos de David (1 Crónicas 6.39 [TM 24]; 15.17; 2 Cr. 5.12) y su familia de cantores del templo (Esd. 2.41).

(4) Otros individuos que se nombran en relación con los salmos: «de Salomón» (Sal. 72, 127); Hemán ezraíta (88; un sabio, 1 R. 4.31; un cantor del templo, contemporáneo a David, 1 Cr. 15.17-19; «el vidente del rey», 25.5); Etán ezraíta (Sal. 89; asociado con Hemán en 1 R. 4.31; 1 Cr. 15.17, 19); «de Moisés» (Sal. 90); «a Jedutún» (39) o «según Jedutún» (62, 77; enumerado entre los músicos de David, 1 Cr. 16.41).

No queda claro si estos títulos confirman la autoría, pero contienen evidencia para fechar la mayoría de los salmos dentro de los cuatro siglos de la monarquía y no en el período postexílico. La descripción del salterio como el himnario del Segundo Templo (el templo de Zorobabel, reconstruido en 516) se amplió en años recientes hasta incluir el templo de Salomón. Por lo menos tres factores llevan a reconocer que la gran mayoría de los salmos se compuso y usó antes del exilio: (1) Las estructuras de los salmos eran bien conocidas por profetas como Amós (las estrofas citadas en 4.13; 5.8s.; 9.5s.) y Jeremías (himno en 10.12-16; quejas en 15.15-18; 17.14-18). (2) Los salmos reales junto con los indicios que proveen respecto al papel del rey en la adoración pública encuadran más adecuadamente en la monarquía.[48] (3) Los paralelos frecuentes en vocabulario, gramática y estructura poética entre los salmos y la poesía épica ugarítica (siglo XIV) son demasiado numerosos y notables para ser explicados, a menos que los salmos provengan de períodos más tempranos.[49]

Tipos de salmos. Lo más frecuente es el salmo (*mizmôr*), utilizado más de cincuenta veces en el salterio y en ningún otro lugar del Antiguo Testamento. Parece ser un término técnico que describe una canción cúltica acompañada de instrumentos de cuerda. Treinta salmos son llamados «canción» (*šîr*), que en principio quizá tuvo un significado secular. No es claro en qué difiere del *mizmôr*, aunque varias canciones (65, 75-76, 92) llevan ambos títulos. El término hebreo *miktām* describe a seis salmos (16, 56-60); no hay consenso en cuanto a su significado, aunque «expiación» (en asirio *katāmu*) es una posibilidad. La oración (*tᵉpillâ*) parece referirse a un salmo de queja (17, 86, 90, 102, 142). *Maśkîl* aparece en trece salmos (32, 42, 44), y probablemente significa «para instrucción» o «para contemplación», aunque su uso resulta impreciso. El título «cantos graduales» (120-136) probablemente indica que el salmo se utilizaba en el ascenso procesional al templo. El Salmo 45 se designa como «alabanza» (*tᵉhillâ*), del cual se deriva el título hebreo del salterio. El Salmo 45 recibe el apto título de «canción de amor» (*šîr yᵉdîdōt*). *Šiggāyôn* (7) es de sentido incierto.

48. Mowinckel, *Psalms* 1, pp. 46-48, presenta este argumento persuasivamente.

49. Ver Dahood, *Psalms*, Anchor Bible, Garden City, 1965, vol. 1, pp. xxix-xxx; 1970, vol. 3, pp. xxxiv-xxxvii. Este compacto trabajo se distingue por su uso de textos ugaríticos y de otros pueblos semíticos noroccidentales, para clarificar el significado de los Salmos. El grado del éxito de Dahood es aún motivo de debate, pero su alcance afectará cada estudio técnico de los Salmos durante la próxima generación.

Los objetivos y el uso litúrgicos. Existe un puñado de términos que parecen indicar la ocasión para su uso: *tôdâ* (100) podría indicar un salmo para emplearse en el sacrificio de acción de gracias (Lv. 7.12; 22.29) o un salmo de acción de gracias; *hazkîr* (Sal. 38, 70) ha sido explicado como salmo de sacrificio memorial (*'azkārâ*; Lv. 24.7) o salmo para recordar a Yahvéh la aflicción expresada en la queja; al Salmo 30 se lo llama «una canción de dedicación del templo»; *lᵉlammēd* (60) probablemente signifique «para instrucción», aunque Mowinckel lo relaciona con el verbo «incitar», sugiriendo el intento de David de incitar a su ejército para luchar o el intento del pueblo de incitar a Yahvéh para que intervenga.[50] La notación del Salmo 92 lo llama una «canción por el día sábado»; el significado de *lᵉ'annôt* (88) es incierto: quizás sea «para penitencia», «para cantar» o algún otro tipo de indicación musical.

Las expresiones musicales técnicas. Aquí existe aún menos consenso. Palabras como *binᵉgînôt*, «con instrumentos de cuerda» (4, 6, 54-55, 67, 76 y probablemente 61) y *'el-hannᵉḥîlôt* (5), «para el flautista», que especifica así el tipo de acompañamiento, son razonablemente claras. Sin embargo, términos como *higgāyôn* (9.16 [TM 17]), *haššᵉmînît* (6, 12), *haggittît* (8, 81, 84) y *'ᵃlāmôt* (46), *šōšannîm* («lirios»; 45, 69. 80), *māhᵃlat* (53) y *'al-tašhēt* (58-59, 75) aguardan un estudio más profundo. Se han sugerido diversos significados que incluyen nombres de melodías, instrucciones para el acompañamiento o notas para el uso en los ritos del templo.

Aun *lamᵉnaṣṣēaḥ*, utilizado cincuenta y cinco veces en el salterio (cf. Hab. 3.19) y a menudo traducido «al jefe de los cantores», ha suscitado numerosas explicaciones: «para alabanza», «para la disposición misericordiosa [de Yahvéh]», «para la propiciación», o como designación de una colección de salmos. Selah (*selâ*), que aparece más de setenta veces, continúa intrigando a intérpretes que se inclinan por considerar que se trata de algún tipo de notación musical para señalar un aumento de volumen o un interludio instrumental, o la instrucción para comenzar algún acto físico de adoración, como la postración.

Notas históricas. El principal valor de las notas que unen un salmo (p.ej., 3, 7, 18, 34, 51-52, 54, 56-57, 59-60, 63, 142) a un evento histórico reside en los indicios que puedan brindar con relación a la manera en que los intérpretes judíos postexílicos entendieron los textos. La mayor parte de estos encabezamientos son agregados posteriores y no proveen información precisa respecto al origen de los poemas.

LAS CONTRIBUCIONES A LA TEOLOGIA BIBLICA

Al igual que los vitrales y bajorrelieves de las catedrales medievales, los salmos eran retratos de la fe bíblica para un pueblo que no contaba con copias de las Escrituras en sus casas y que no podría haberlas leído. Si los judíos sólo hubiesen tenido el salterio (y muchos debieron haber memorizado numerosos salmos), igual-

50. *Psalms* 2, p. 217.

mente habrían poseído una comprensión profunda de su fe. Los resúmenes históricos (p.ej., Sal. 78, 105-106, 136), las instrucciones en la piedad (p.ej., 1, 119), las celebraciones de la creación (8, 19, 104), el conocimiento del juicio de Dios (37, 49, 73), las confirmaciones de su cuidado constante (103) y la conciencia de su soberanía sobre las naciones (2, 110), todos integraban el tejido de la fe sustentado por el salterio.

Sobre todo, los salmos son declaraciones de la relación entre el pueblo y su Señor. Suponían la existencia de su pacto con ellos y obligaciones de provisión, protección y preservación. Sus canciones de adoración, confesión de pecados, quejas por sufrimiento, pedidos de liberación, confirmación de que eran escuchados, peticiones anteriores a la batalla y acción de gracias posterior, todos expresaban su relación particular con el único y verdadero Dios.

En la apreciación que tenía Israel de esa relación se combinaban el asombro y la intimidad. Se sentían asombrados y atónitos ante el poder y la gloria de Dios, ante su majestad y su soberanía. Al mismo tiempo, suplicaban con vehemencia y pasión; discutían sus decisiones convincente y persistentemente, y rogaban vigorosa y tenazmente que Dios interviniera. Lo reverenciaban como Señor y lo trataban como Padre.

Esta conciencia de una relación especial es lo que mejor explica los salmos que imprecan o maldicen a los enemigos de Israel. El pacto provocaba tanta unión, que cualquier enemigo de Israel era enemigo de Dios y viceversa. Además, su relación con Dios se expresaba en un odio feroz al mal que implicaba un juicio tan duro como el crimen (109; 137.7-9). Aun ese llamado al juicio era un producto del pacto, la convicción de que el Dios justo protegería a su pueblo y castigaría a aquellos que despreciaban su adoración o su ley. El juicio aparentemente tomaría lugar en el transcurso de la vida de los malos.[51] Las enseñanzas de Jesús respecto al amor por los enemigos (Mt. 5.43-48) pueden haber hecho que estos salmos sea oraciones difíciles para los cristianos, quienes, empero, no deben perder su odio al pecado ni su celo por la santidad de Dios que fue la fuerza motriz de estos salmos.[52]

G. von Rad da como subtítulo a la sección de su *Teología del Antiguo Testamento* que trata sobre los salmos y la literatura sapiencial «la respuesta de Israel».[53] Seguramente los salmos eran respuestas de los sacerdotes y del pueblo a las obras divinas de liberación y revelación en su historia.[54]

51. La obra de Dahood abrió recientemente la pregunta de si los Salmos tienen sugerencias de esperanza para el más allá. Su comentario y sus exposiciones de la teología de los Salmos harán difícil que los eruditos permanezcan tan dogmáticos acerca de «esta mundanalidad» de los Salmos; *Psalms*, 1970, esp. vol. 3, pp. xli-lii.

52. C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, pp. 20-33, tiene un útil comentario sobre estas maldiciones. Ver también H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 167-169, sobre una exposición de los salmos imprecatorios, la cual subraya la profundidad de los sufrimientos que hizo surgir estos salmos.

53. Vol. 1, pp. 435-554.

54. B.S. Childs sostiene que Israel tuvo una conciencia creciente del valor de estos responsos junto con un cuerpo de escritos autoritativos y sagrados, y que «los trabajarían y arreglarían nuevamente en una situación diferente sin perder su significado ... Sin ser una señal

Pero además de respuesta son revelación. A través de ellos se aprende el significado de la salvación de Dios, en su variedad de expresiones, para el pueblo de Dios, como así también el alcance de la adoración y la extensión de la obediencia que les ha tocado vivir. Con razón el libro de los Salmos, junto con Isaías, fue el libro más citado por Jesús y sus apóstoles. La iglesia primitiva, como sus antepasados judíos, escucharon la palabra de Dios en estos himnos, quejas e instrucciones, e hicieron de ellos un fundamento para la vida y para la adoración.[55]

de la pérdida de piedad ni un apego al pasado, esto movió a testificar el deseo de Israel de articular una nueva alabanza a Dios a través de la mediación de antiguas formas»; *Old Testament as Scripture*, p. 515.

55. Muchas obras útiles intentan resumir en pequeñas dosis la riqueza teológica del salterio. Ver G.S. Gunn, *God in the Psalms*, Nueva York, 1956; Guthrie, *Israel's Sacred Songs*; H. Ringgren, *La fe de los salmistas*, Buenos Aires, 1970; E. Routley, *Exploring the Psalms*, Filadelfia, 1975; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 246.

41

LOS LIBROS SAPIENCIALES

La literatura bíblica sapiencial es la contribución de Israel a ese vasto cuerpo de dichos orales y escritos que hacía observaciones sabias acerca de la vida, y las plasmaba en reglas memorables para el éxito y la felicidad. La sabiduría tiene raíces profundas en la antigüedad. Las Instrucciones del Vizir Ptah-hotep, obra egipcia, se redactaron alrededor de 2450 a.C., y la Instrucción para el Rey Meri-ka-re[1], alrededor de 2180. La Mesopotamia antigua contaba con una gran riqueza y diversidad de escritos de sabiduría, bastante antes del tiempo de Abraham. S.N. Kramer distingue cinco categorías de sabiduría sumeria: proverbios, ensayos breves, instrucciones y preceptos, ensayos que se ocupan del escriba y de la escuela mesopotámicos, y disputas y debates.[2]

Así, la literatura bíblica sapiencial, que tuvo sus comienzos formales en el siglo X, estuvo precedida de un milenio y medio de sabiduría escrita en el antiguo Cercano Oriente, además de incontables siglos durantes los cuales se habían transmitido consejos sabios y observaciones sobre la vida, en forma oral, de generación en generación. Ya que la sabiduría bíblica se asemeja —en forma y no siempre en contenido— a sus contrapartes no israelitas, resultaría provechoso esbozar brevemente algunos de los temas y formas principales de la literatura sapiencial.

TIPOS DE LITERATURA SAPIENCIAL

Generalmente, pueden distinguirse dos tipos principales de escritos sapienciales: la sabiduría proverbial, consistente en dichos breves y sustanciosos que enuncian reglas para la felicidad y bienestar personal, o condensan la sabiduría de la experiencia, o hacen observaciones agudas acerca de la vida; y la sabiduría especulativa o contemplativa, consistente en monólogos, diálogos o ensayos que se adentran en problemas básicos de la existencia humana, tales como el sentido de la vida y el problema del sufrimiento. No deberían leerse los términos «contemplativa» y «especulativa» con un contenido demasiado místico o filosófico. Los antiguos sabios no se ocupaban de la teoría, sino que eran prácticos y empíricos; no discutían problemas abstractos, sino ejemplos concretos: «Hubo en la tierra de Uz un varón llamado Job».

La sabiduría proverbial. Desde tiempos inmemoriales, personas ingeniosas y sabias inventaron dichos inteligentes acerca de la vida. Estos hombres y mujeres sabios, la clase educada de las sociedades antiguas, usaron estos dichos como clavos para colgar lecciones para sus alumnos y como indicadores para aquellos que buscaban consejo y dirección. Una de las marcas características de una gran persona era la habilidad de dispensar sabiduría en forma proverbial o de superar a un rival con dichos sagaces. Por ejemplo, los reyes usaban técnicas de sabiduría en los comunicados oficiales (p.ej., «No se alabe tanto el que se ciñe las armas como el que las desciñe», 1 R. 20.11).[3]

El origen del proverbio se pierde en la bruma preliteraria de la antigüedad, pero caminos de la vida debieron haber contribuido a su desarrollo. Los primeros proverbios se diseñaron para uso oral y no tanto para la transmisión escrita, y gran parte de la literatura sapiencial retuvo este tinte de lo oral. El libro de los Proverbios, por ejemplo, acentúa que debe escucharse lo que está enseñándose, más que leer (ver Pr. 1.8; 4.1, etc.). Desde los primeros tiempos, los dichos de los sabios, especialmente en la Mesopotamia, parecen haber estado vinculados con la religión y las prácticas mágicas. W.G. Lambert ha señalado que en Babilonia «la 'sabiduría' se refiere a la destreza en el conocimiento mágico y cúltico, y el sabio es el iniciado»,[4] el que puede conseguir lo que quiere de los dioses, y no alude tanto a un contenido moral. Algunos encuentran los inicios de los dichos sabios en las prácticas cúlticas casi exclusivamente, pero otros factores como el intercambio, el comercio y la política también parecen haber hecho su aporte.[5] En realidad, con cualquier fenómeno tan antiguo y de tan amplio alcance, debería tenerse cuidado de las simplificaciones, porque intentar observaciones sistemáticas sobre la vida parece un rasgo característico del ser humano.

Los documentos literarios más antiguos revelan formas altamente complejas de dichos didácticos, especialmente en Egipto donde los sabios tendían a usar párrafos que trataban un sólo tema y no tanto breves declaraciones independientes y frecuentemente metafóricas. Observemos las Instrucciones del Vizir Ptah-hotep:

1. Este documento muestra la forma intensamente religiosa que pudo haber tomado la sabiduría en el Primer Período Intermedio: «No confíes en lo largo de los años, porque ellos consideran el tiempo de vida como (al contrario) una hora. Un hombre descansa más allá después de la muerte, y sus hechos son colocados junto con él en una pila. No obstante, la existencia allí es por la eternidad, y quien *se queja* de ella es un tonto. (Sin embargo) en cuanto a quien alcanza a ella sin maldad, existirá más allá como un dios, andando libremente como el señor de la eternidad» (*ANET*, p. 415).

2. «Summerian Wisdom Literature: A Preliminary Survey», *BASOR* 122, 1951, pp. 28-31. Ver W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, Filadelfia, 1970, pp. 51-208, con un muy útil panorama de la sabiduría egipcia y mesopotámica. Ver también R.J. Williams, «Wisdom in the Ancient Near East», *IDBS*, pp. 949-952.

3. Nótese la pregunta de Goliat a David: «¿Soy yo perro, para que vengas a mí con palos?» (1 S. 17.43); y el agudo reproche de Joas de Israel a Amasías de Judá: «El cardo que está en el Líbano envió a decir al cedro que está en el Líbano: Da tu hija por mujer a mi hijo. Y pasaron las fieras que están en el Líbano, y hollaron al cardo» (2 R. 14.9).

4. *Babylonian Wisdom Literature*, Londres, 1960, p. 1.

5. Ver A. Bentzen, *Introduction* 1, pp. 174-177.

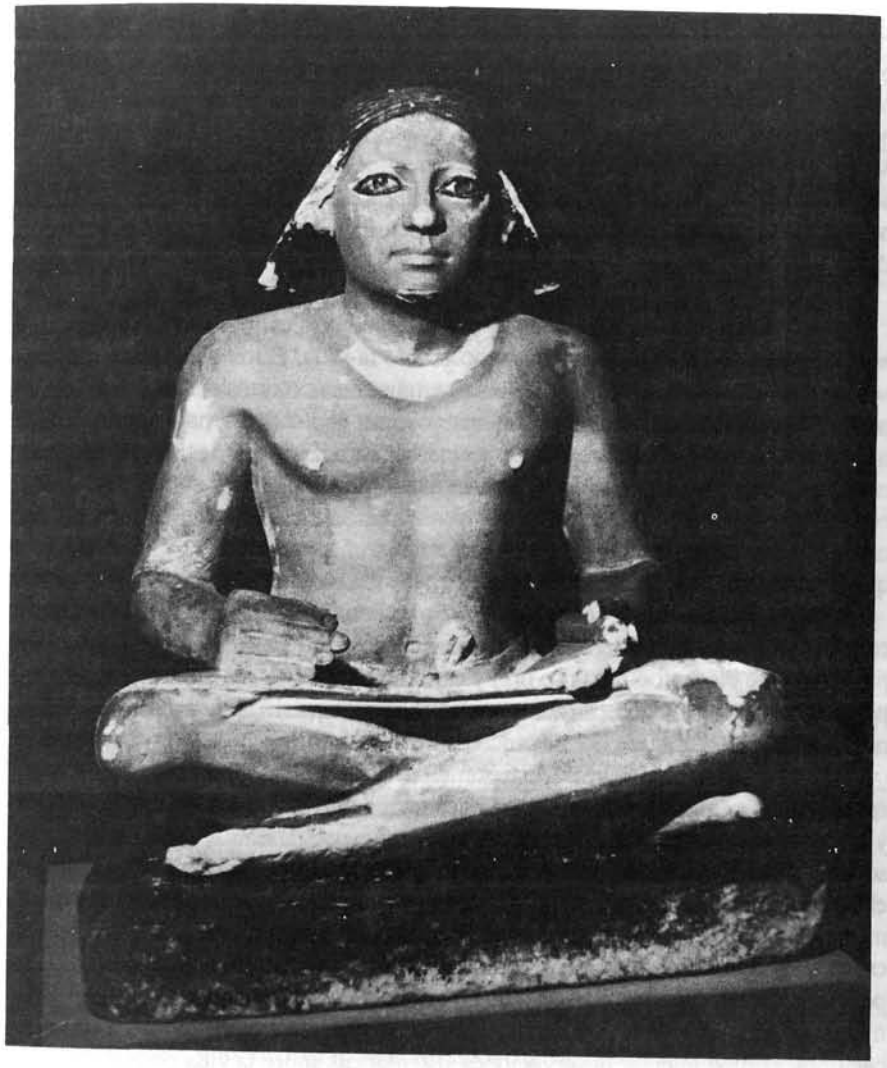


Imagen de un escriba egipcio de Sakara, quinta dinastía (ca. 2494-2345 a.C.). (W.S. LaSor)

> Que no se agrande tu corazón debido a tu conocimiento: no estés confiado por ser hombre sabio. Toma consejo tanto con los ignorantes como con los sabios. Los límites (plenos) de la destreza no pueden alcanzarse y no hay hombre hábil que esté capacitado hasta su (plena) superioridad. Una buena comunicación es más escasa que la esmeralda, pero puede encontrarse con las doncellas de las moliendas...[6]

6. J.A. Wilson, *ANET*, p. 412.

Estas instrucciones probablemente deberían clasificarse como preceptos y admoniciones, y no como proverbios en el sentido técnico. Un texto babilónico similar, que Lambert fecha en el período casita (1500-1100), es el llamado *Consejos de Sabiduría*, que aconseja en materias tales como evitar malas compañías, la compasión para con los que están necesitados, lo poco deseable que resulta el casamiento con una muchacha esclava, y los deberes y beneficios de la religión:[7]

> Que tu boca sea controlada y tus palabras cuidadosas:
> Allí se encuentra la riqueza de un hombre; que tus labios sean muy preciados.
> Que la insolencia y la blasfemia te sean abominables;
> No emitas palabra profana ni informe falaz.
> Un chismoso es maldito.
> . . . . . .
> No devuelvas mal al hombre que disputa contigo;
> Paga con bondad al que te hace mal,
> Mantén la justicia para con tu enemigo,
> Sonríe a tu adversario.
> . . . . . .
> «La casa sobre la que gobierna la muchacha esclava, la desbarata.»
> . . . . . .
> Adora a tu dios cada día.
> El sacrificio y la bendición son el acompañamiento apropiado del incienso.
> Presenta tu ofrenda de buena voluntad a tu dios.
> Porque esto es lo apropiado para con los dioses.[8]

Estas muestras ilustran el carácter práctico, ético y religioso de la sabiduría del Cercano Oriente en su más alto estadio. Sugieren, hasta cierto punto, los ensayos didácticos de Proverbios 1-9, y constituyen una advertencia en contra de fechar aquellos capítulos extensos y más unificados como más tardíos que el resto del libro.

Se encuentran abundantes proverbios independientes y dichos populares breves en los textos sumerios, babilónicos y asirios. Los dichos populares circulaban entre la gente común y a veces eran diseñados más para el entretenimiento que para la instrucción moral. Muchos, aparentemente del período asirio tardío (*ca.* 700), se asemejan a las fábulas que giran en torno de la actividad y la conversación de animales e insectos. Por ejemplo:

> La araña tejió su tela para una mosca.
> Una lagartija se enmarañó
> En la tela, ¡para desventaja de la araña![9]
> . . . . . .
> Un mosquito, al asentarse sobre un elefante,
> le dijo: «Hermano, ¿te apreté el costado? Me bajaré en el bebedero».

7. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 96-107.
8. *Idem*.
9. *Ibíd.*, p. 220. El tema central parece ser que la gente, a veces, cae en la trampa que ellos pusieron para otros: un motivo familiar en Proverbios (12.13; 29.6).

El elefante respondió al mosquito:
«No me interesa si te subes —¿que representa cargarte?—
ni me interesa si te bajas.»[10]

Una fábula acadia mucho más desarrollada es el debate entre la datilera y el tamarisco (un arbusto siempre verde). Cada uno afirma ser más útil al rey: la palmera por su sombra y su fruto, el tamarisco por su madera y su follaje.[11]

No es tan fácil hacer la distinción entre dicho popular y proverbio. Ambos pueden usar observaciones basadas en la naturaleza y contener una admonición o moraleja. Cuando aquí utilizamos «proverbio», nos referimos a una máxima breve y clara que aparece generalmente en una serie y, sin embargo, es independiente. En la literatura mesopotámica, los proverbios generalmente aparecen en forma bilingüe, escritos en columnas paralelas en sumerio y acadio. Por ejemplo:

Al que amas, le llevas su yugo.
. . . . . .
Viendo que has hecho mal a tu amigo,
¿qué harás a tu enemigo?[12]
. . . . . .
Un pueblo sin un rey (es como) una oveja sin pastor.[13]
. . . . . .
¿Pondrías un trozo de arcilla en la mano de aquel que arroja?[14]
. . . . . .
¿Ha quedado embarazada sin tener relaciones?
¿Se ha puesto gorda sin comer?[15]
. . . . . .
El año pasado comí ajo; este año me duele el costado?[16]

Estos dichos de la Mesopotamia antigua ilustran el carácter concreto del pensamiento oriental. Las observaciones referidas a la vida se hacen en términos de objetos, criaturas y experiencias cotidianas con escasas abstracciones o teorizaciones. Los proverbios y dichos populares tienen una inmediatez y una vitalidad que hacen que el mensaje se presente con vigor y sin rodeos. A fin de ilustrar este aspecto podemos comparar el proverbio castellano «la unión hace la fuerza» con el proverbio árabe «dos perros mataron a un león», o con «la confianza engendra el desprecio» con el dicho judío «el hombre pobre pasa hambre y no se da

10. *Ibíd.*, pp. 217, 219.
11. Ver R.H. Pfeiffer, *ANET*, pp. 410s.; ver también el relato de Jotam en Jue. 9.7-15, en el cual los árboles debaten sobre cuál de ellos será el rey.
12. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 230, 232. El último proverbio anticipa el dicho moderno: «Con amigos como estos, no se necesitan enemigos».
13. *Ibíd.*, p. 232; una analogía bíblica favorita (p.ej., Ez. 34.5; Zac. 10.2; Mt. 9.36).
14. *Ibíd.*, p. 235.
15. *Ibíd.*, p. 247. Este proverbio de causa-efecto, una pregunta retórica que espera la respuesta «por supuesto que no», es una reminiscencia de los dichos de Am. 3.3-6.
16. *Ibíd.*, p. 249; cf. «cosecharás lo que siembras» o «tus pecados te delatarán».

cuenta».[17] «La belleza se muestra en las acciones» resulta pálido ante la observación penetrante:

La mujer virtuosa es corona de su marido;
Mas la mala, como carcoma en sus huesos. (Pr. 12.4)

o

Como zarcillo de oro en el hocico de un cerdo
es la mujer hermosa y apartada de razón. (11.22)

El equivalente hebreo de «a buen entendedor, pocas palabras» es «cala más un regaño en el entendido que cien azotes en el necio» (17.10 VP). En realidad, los proverbios en castellano pueden ser concretos («Más vale pájaro en mano que cien volando»; «la gente que habita en casas de vidrio no debería arrojar piedras»), pero los proverbios hebreos y semíticos casi siempre lo son.

¿Qué hace que un proverbio sea efectivo? ¿Por qué algunos dichos se atesoran a lo largo de siglos y otros se dejan a un lado? El Arzobispo R.C. Trench, eminente erudito bíblico del siglo pasado, enumera varias condiciones para que un proverbio sea exitoso: (1) brevedad: los dichos extensos no se arraigan en la memoria y los proverbios deben recordarse fácilmente; (2) comprensibilidad: su sentido debe ser de fácil comprensión; (3) sabor: sólo el proverbio ácido se adhiere a la mente de la gente; (4)popularidad: aun los mejores proverbios desaparecerán, si no se los repite frecuentemente y se los transmite de generación en generación.[18]

Sabiduría especulativa. Los antiguos se encontraban tan molestos por algunos de los problemas acuciantes de la vida como la gente moderna. ¿La vida realmente tiene algún propósito? ¿Por qué a veces sufre la gente buena, mientras que los malvados siguen intactos? Estas preguntas son tratadas en los escritos sapienciales antiguos de Mesopotamia y Egipto.

Desde el período casita en la Mesopotamia nos llega un monólogo de una persona que sufre y siente que toda la vida se le ha venido encima. Este texto toma su nombre de las líneas iniciales Ludlul Bēl Nēmeqi («Alabaré al Señor de la sabiduría»; Marduc, dios principal de Babilonia). El poema original parece haber tenido de cuatrocientas a quinientas líneas y fue preservado en tres tablillas y posiblemente una cuarta, cuyo material puede haber estado relacionado con el original, o no.[19] Cuando el texto se torna legible, el narrador está quejándose de haber sido abandonado por sus dioses:

Mi dios me ha abandonado y ha desaparecido,
Mi diosa me ha fallado y se mantiene a distancia.
El ángel benévolo (que caminaba) a [mi] lado partió,

17. J. Paterson, *The Book That Is Alive*, Nueva York, 1954, pp. 12ss.
18. De *Proverbs and Their Lessons*, 7a. ed., Londres, 1857, resumido por Paterson, *The Book That Is Alive*, p. 47. Un completo estudio de los proverbios de la antigüedad se encuentra en J.M. Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, La Haya, 1974.
19. Los extractos provienen de Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 33-61.

Mi espíritu protector ha huido, y busca a otro.
Mis fuerzas me han dejado; mi apariencia se ha tornado deprimente;
Mi dignidad tomó vuelo, mi protección partió. (I, 43-48)

El rechazo divino es seguido de apatía o enemistad por parte de sus enemigos, admiradores y esclavos:

Yo, que caminaba como un noble, he aprendido a pasar inadvertido.
Aunque dignatario, me he convertido en esclavo.
Para muchos conocidos soy como un recluso.
Si camino por la calle, se paran los oídos;
Si entro al palacio, pestañean los ojos.
. . . . . .
Mi amigo se ha convertido en enemigo,
Mi compañero se ha tornado en un miserable y un diablo.
. . . . . .
Mi amigo íntimo ha puesto mi vida en peligro;
Mi esclavo me ha maldecido públicamente en la asamblea.[20] (I, 77-81 84s., 88s.)

Además de ser rechazado por aquellos en los que confiaba, tanto en el cielo como en la tierra, el afligido está plagado de una multitud de enfermedades físicas. Ninguno de los remedios rituales o mágicos proveen alivio y se pregunta por qué los dioses lo tratan como malhechor:

El adivino con su inspección no ha llegado al fondo de la cuestión,
Ni ha aclarado mi caso el sacerdote de los sueños con su libación.
Busqué el favor del espíritu *zaquicu*, pero no me iluminó;
Y el sacerdote de encantamiento no aplacó la ira divina contra mí con su ritual.
. . . . . .
¿Quién conoce la voluntad de los dioses en los cielos?
¿Quién comprende los planes de los dioses subterráneos?
¿Dónde han conocido los mortales los caminos de un dios?
Aquel que ayer vivía hoy está muerto.
Un minuto estuvo abatido, repentinamente está exuberante.
Un momento el pueblo está cantando en exaltación,
Al siguiente gimen como plañideras profesionales.
. . . . . .
En lo que me concierne, el exhausto, ¡una tempestad me empuja!
La Enfermedad Debilitante se desata sobre mí:
. . . . . .
Mi sublime estatua destruyeron como a un muro,
A mi figura robusta inclinaron como junco,

20. Estas coplas ilustran el uso del paralelismo sinónimo en la poesía acadia. Como en los escritos hebreos, este paralelismo demarca la poesía de la prosa.

Soy arrojado como planta de pantano y echado sobre mi rostro. (II, 6-9, 36-42, 49s., 68-70)

El texto concluye con una serie de sueños que revierten la situación trágica de este afligido y muestran que la ira de Marduc ha sido aplacada:

Su mano ha pesado sobre mí. No podía soportarlo.
Mi temor de él fue alarmante...
. . . . . .
Por tercera vez vi un sueño,
Y en el sueño que vi
...una joven de semblanza brillante,
Una reina de ... igual que un dios.
. . . . . .
Ella dijo, «Queda liberado de tu estado miserable,
Quien sea que haya visto una visión en la noche».
. . . . . .
Aquietada ya la mente de mi Señor,
Y el corazón del misericordioso Marduc fue aplacado.
. . . . . .
Hizo que el viento se llevara mis ofensas. (III, 1s., 29-32, 37s., 50s., 60)

Aunque esta obra a menudo ha sido llamada «El Job babilónico», su autor hace un intento muy limitado de investigar el porqué del sufrimiento de los justos. Es más, la insistencia en lo cúltico y lo mágico, en los demonios como instrumentos de aflicción, y los mensajes visionarios de sanidad, distan mucho de Job, en el que Dios asume toda la responsabilidad tanto por el sufrimiento como por su alivio. Mientras que Job finalmente se ve confrontado con el Dios viviente y así aprende a aceptar su destino, el autor de Ludlul describe en gran detalle las etapas de su sanidad. La relación que mantiene con Marduc no es explorada en sí, mientras que la relación entre Dios y Job ocupa el lugar central de la obra bíblica.

Los antiguos escritos sapienciales a veces también se encuentran en forma de diálogo, tal como la «Teodicea Babilónica», un poema acróstico de veintisiete estrofas con once líneas cada una. Fechado por Lambert *ca.* 1000, este poema consiste en una conversación entre el afligido que se queja de la injusticia social y un amigo que trata de armonizar este hecho con puntos de vista tradicionales sobre la justicia divina.[21]

Huérfano desde una edad temprana, el afligido se pregunta por qué los dioses no lo protegieron en vez de dar apoyo y protección sin equidad al primogénito de sus padres. El amigo responde que la piedad traerá prosperidad:

Aquel que espera en su dios tiene un ángel protector,
El hombre humilde que teme a su diosa acumula riquezas.

El afligido contesta con ejemplos de la sociedad y de la naturaleza, en los que se viola este principio. Sin embargo, el amigo está convencido de que todo abuso de

21. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 63-91.

justicia será corregido y estimula al afligido a que mantenga piedad y paciencia. El afligido continúa con su postura de injusticia, y aun resposabiliza por su condición lamentable a la devoción religiosa:

He mirado en torno de la sociedad y la evidencia es contraria.
El dios no impide el camino de un diablo.
Un padre tira de la barca a lo largo del canal,
Mientras que su primogénito yace en la cama.
. . . . . .
El heredero camina por el camino como matón,
El hijo más joven dará su comida a los destituidos.
¿En qué me ha beneficiado postrarme ante mi dios?
Debo inclinarme ante el inicuo que me encuentra;
Lo más vil de la humanidad, como los ricos y opulentos, me trata con desprecio. (243-246, 249-253)

El amigo, ahora un tanto impactado por estos argumentos, se refugia en el pensamiento de que los caminos de los dioses están más allá de nuestra capacidad de comprensión:

La mente divina, como el centro de los cielos, es remota;
Conocerla es difícil; las masas no la conocen. (256s.)

Finalmente, tanto el afligido como su amigo parecen estar de acuerdo en que los dioses son, en última instancia, responsables de la injusticia humana, ya que forjaron a personas con esta inclinación. El amigo reconoce que las deidades

dieron un lenguaje perverso a la raza humana.
De mentira y no de verdad, los dotaron para siempre.
Hablan solemnemente en favor de un hombre rico,
«Es un rey», dicen, «las riquezas lo acompañan».
Pero al hombre pobre le hacen daño como a un ladrón,
Amontonan calumnias sobre él y planean su asesinato,
Haciendo que sufra todo mal como un criminal, por no tener protección.
Lo llevan a su fin con terror y lo apagan como una llama. (279-286)

El afligido concluye reafirmando su problemática y rogando recibir un respiro.

En un sentido real, el diálogo concluye con la evasión de la pregunta. La responsabilidad de la conducta malvada del pueblo se atribuye directamente a los dioses. Pero se pasan por alto algunos puntos importantes. ¿Es la respuesta final que los dioses son injustos? De ser así, ¿qué responsabilidad le cabe a la gente por sus obras? Las diferencias entre este acercamiento y el de Job al problema del sufrimiento son aparentes. En el relato bíblico, la intervención de Dios provee la solución y, aunque pueda cuestionarse su justicia, esta se mantiene al finalizar el diálogo.

De un período posterior proviene el «Diálogo babilónico del pesimismo», generalmente fechado en la primera mitad del primer milenio. Este diálogo entre un amo y su esclavo sigue un patrón simple: un noble le comunica a su esclavo

los planes que tiene de disfrutar cierta recreación o placer. El esclavo contesta esbozando los méritos de la propuesta. Luego el amo decide no llevar a cabo sus planes. Presta y diligentemente el esclavo da razones coherentes por las cuales no seguir el plan:[22]

«Esclavo, escúchame.» «Aquí estoy, señor, aquí estoy.»
«Pronto, busca la carroza y haz los aprestos para que yo vaya al campo abierto.»
«Conduzca, señor, conduzca. El cazador llena su estómago.
Los perros de caza romperán los huesos [de la presa],
El halcón del cazador se asentará,
Y los asnos salvajes veloces...»
«No, esclavo, de ninguna manera [conduciré] al campo abierto.»
«No conduzca, señor, no conduzca.
La suerte del cazador cambia:
Los dientes del perro de caza se romperán,
El hogar del halcón del cazador está en [...] el muro,
Y el veloz asno salvaje tiene como hogar las altiplanicies.» (17-28)
. . . . . .
«Esclavo, escúchame.» «Aquí estoy, señor, aquí estoy.»
«Voy a amar a una mujer.» «Amala, señor, ámala.
El hombre que ama a una mujer olvida la tristeza y el temor.»
«No, esclavo, de ninguna manera amaré una mujer.»
«[No] ames, señor, no ames.
La mujer es un traspié: un traspié, un hoyo, una acequia.
La mujer es una daga de hierro que corta el cuello de un hombre.» (46-52)

En forma similar a lo que ocurre en Eclesiastés, se sugieren diversas posibilidades para el placer y el servicio público, y luego se descartan. Ninguna parece valer la pena en la opinión del amo, que ha perdido sus ansias por la vida. La conclusión, sin embargo, dista muchísimo de la del predicador escéptico del Antiguo Testamento:

«Esclavo, escúchame.» «Aquí estoy, señor, aquí estoy.»
«¿Qué, entonces, es lo bueno?»
«Romper tu cuello y el mío
Y ser echados al río es bueno.
'¿Quién es tan alto como para ascender a los cielos?
¿Quién tan ancho como para abarcar al mundo subterráneo?'»
«No esclavo, te mataré y te enviaré primero.»
«Y mi amo ciertamente no me sobreviviría ni aun por tres días.» (79-86)

22. Este análisis sigue la interpretación más seria del texto en lugar de la interpretación satírica de Speiser, evaluada por Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 139-141; las citas son de pp. 145-149. Ver también T. Jacobsen en H. Frankfort, *et al.*, *The Intellectual Aventure of Anciente Man*, Chicago, 1946, pp. 216-218, y W.S. LaSor, en G. Rendsburg, *et al.*, *The Bible World*.

EL ALCANCE DE LA LITERATURA BIBLICA DE SABIDURÍA

Función del hombre sabio. Al igual que sus vecinos babilonios, cananeos, edomitas y egipcios, Israel poseía gente afamada por su sabiduría desde los principios de la conciencia nacional. La destreza en impartir consejos no se limitaba a los hombres, porque muy temprano en la historia de Israel se encuentran referencias a mujeres sabias. La canción de Débora menciona la respuesta a las «señoras más sabias» de las que la madre de Sísara dependía para sus consejos (Jue. 5.29). En forma parecida, 2 Samuel 14.2-20 cita a la «mujer sabia» de Tecoa, que aparentemente era más que una plañidera profesional. Sus palabras en el v. 14 sugieren que ella conocía los dichos proverbiales de los círculos sapienciales: «Porque de cierto morimos, y somos como aguas derramadas por tierra, que no pueden volver a recogerse». Otros ejemplos antiguos incluyen al consejero de David, Ahitofel: «Y el consejo que daba Ahitofel en aquellos días, era como si se consultase la palabra de Dios. Así era todo consejo de Ahitofel, tanto con David como con Absalón» (2 S. 16.23); y la mujer sabia de Abel-bet-maaca (lugar conocido por su consejo sabio), que «fue luego a todo el pueblo con su sabiduría» (20.22).[23]

El movimiento sapiencial en Israel sin dudas comenzó con la vida del clan, donde se usaba para preparar a cada generación para asumir las responsabilidades de familia, tierra y liderazgo social.[24] Sin embargo, la sabiduría adquirió una importancia renovada bajo Salomón, cuya corte ofreció apoyo y prestigio. Los aspectos literarios están arraigados en este período, cuando la riqueza, los contactos internacionales y los intereses culturales de Salomón se combinaron para lanzar el movimiento que produjo los escritos sapienciales bíblicos. El protagonismo estelar de Salomón en el desarrollo de esta sabiduría oficial se confirma en 1 Reyes 4.29-34 (TM 5.9-14):

> Y Dios dio a Salomón sabiduría y prudencia muy grandes, y anchura de corazón como la arena que está a la orilla del mar. Era mayor la sabiduría de Salomón que la de todos los orientales, y que toda la sabiduría de los egipcios ... Y compuso tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco ... Y para oir la sabiduría de Salomón venían de todos los pueblos y de todos los reyes de la tierra, adonde había llegado la fama de su sabiduría.

(Ver además Pr. 1.1; 10.1; 25.1.)

El contexto preciso en que floreció el movimiento es una cuestión de debate. El

23. El uso de otras técnicas de sabiduría, como las fábulas (p.ej., Jue. 9.8-15) y los enigmas (p.ej., 14.12-19), es una evidencia adicional del papel de la sabiduría en Israel. Ver E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, Torch Bible Commentary, Napperville, 1961, pp. 28-31.

24. Sobre la vida de clan como la base del desarrollo de los dichos sapienciales y legales, ver E. Gerstenberger, «The Woe-Oracles of the Prophets», *JBL* 81, 1962, pp. 249-263; y H.W. Wolff, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, trad. F. McCorley, J. Reumann, ed., Filadelfia, 1973.

consenso general es que Salomón y sus sucesores establecieron escuelas, siguiendo el modelo egipcio, para entrenar administradores, escribas y otros oficiales para las tareas del gobierno centralizado. Aunque tiene sentido, esta suposición no encuentra mucho sustento bíblico. La primera mención real de una escuela judía de literatura se ubica en el tiempo de Sirac (*ca.* 180; Sir. 51.23). Así, a pesar de la interpretación tradicional de Jeremías 18.18, que parece indicar la existencia de tres oficios o cargos —profeta, sacerdote, sabio—, R.N. Whybray ha suscitado fuertes dudas respecto a si los sabios en Israel ocupaban un cargo especial o constituían una clase separada. Más bien, este autor concluye que ellos conformaban la inteligencia, sin importar su vocación o profesión.[25]

El pasaje de Proverbios 25.1 indica que Ezequías también sirvió como patrono de los sabios. Llegado el tiempo de Jeremías (*ca.* 600), el hombre sabio en ocasiones podía compararse en prestigio y en influencia a los profetas y sacerdotes. Como otros líderes religiosos, los sabios atrajeron el fuego de los profetas por no desempeñar sus deberes en obediencia a Dios y su palabra:

> Los sabios se avergonzaron, se espantaron y fueron consternados; he aquí que aborrecieron la palabra de Jehová; ¿y qué sabiduría tienen? (Jer. 8.9)

Nuevamente, los enemigos de Jeremías reconocen la prominencia de los sabios cuando intentan refutar la profecía de Jeremías de que la ley faltaría al sacerdote, el consejo al sabio y la palabra al profeta (18.18). Quizás, el testimonio más claro de la posición prestigiosa de los sabios durante este período es el grado en que los profetas usaban dichos y técnicas sapienciales en sus escritos. Los escritos de Amós están impregnados con temas de sabiduría, como, por ejemplo, las estructuras tres-cuatro de los capítulos 1-2 (ver Pr. 30.15, 18, 21, 24, 29; cf. Job 5.19) y las preguntas de disputa en 3.3-8 y 6.12. El uso profético de formas sapienciales también indica que las divisiones en oficios no deberían considerarse inamovibles.[26]

Los sabios se veían en la obligación de aconsejar a personas que enfrentaban decisiones difíciles o que necesitaban consejos sobre los cursos de acción apropiados, incluyendo líderes del gobierno.[27] Una buena parte de estos consejos probablemente se entregaban en forma de proverbios. La persona verdaderamente sabia tenía a mano dichos que hablarían mordaz y claramente a los problemas del que inquiría (observe Ec. 12.9, 10: «Cohélet, a más de ser un sabio, enseñó doctrina al pueblo. Ponderó e investigó, compuso muchos proverbios ... trabajó mucho en inventar frases felices y escribir bien sentencias verídicas» [BJ]; y el v. 11: «Las palabras de los sabios son como aguijadas, o como estacas hincadas, puestas por un pastor para controlar el rebaño»). Además, los sabios debían contemplar aquellos aspectos de la vida que causan perplejidad y hacer pronunciamientos u observaciones apropiadas. Los libros de Job y Eclesiastés son los dos ejemplos más notables.

25. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, 1974.

26. Ver J. Lindblom, «Wisdom in the Old Testament Prophets», *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VTS 3, M. Noth y D.W. Thomas, eds., 1955, pp. 192-204; también Wolff, *Amos the Prophet*; J.W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, Nashville, 1970.

27. McKane ha remarcado, quizá exageradamente, el papel de los sabios como estadistas, en *Prophets and Wise Men*.

Esta fase de la sabiduría es la aproximación hebrea más cercana a lo que los griegos llamaron «filosofía», aunque las diferencias son notables.

Características de la sabiduría bíblica. Al almacenar sus dichos, los sabios no supieron de limitaciones culturales o nacionales. De hecho, un distintivo de la literatura sapiencial es su carácter internacional. Los proverbios de una sociedad fácilmente pueden ser aprovechados por otra, porque su mismo carácter de observaciones basadas en el estudio o la reflexión sobre la vida les da una universalidad que no siempre se encuentra en los escritos épicos o históricos.

Por consiguiente, la sabiduría en el Oriente antiguo y en el Antiguo Testamento tiende a acentuar el éxito y el bienestar del individuo. Este individualismo contrasta con el notable énfasis profético en la vida colectiva religiosa y nacional. Los grandes temas de la fe de Israel —la elección desde Egipto, la relación de pacto con Yahvéh, la adoración oficial, el día del Señor— desempeñan un papel minúsculo en los escritos de sabiduría. Además, casi no se encuentran referencias a la historia de Israel. Sin embargo, esto no debería interpretarse como si la sabiduría en Israel hubiese sido una cuestión secular o como si los escritos sapienciales de Israel no hubiesen diferido de los de sus vecinos. ¡De ninguna manera! Nadie puede leer a Job, Proverbios o Eclesiastés sin distinguir matices propios de la fe de Israel.[28] Para el verdadero israelita, toda sabiduría se arraigaba en Dios y estaba disponible al ser humano sólo por ser criaturas de Dios capaces de recibir su revelación. Pero, además, sólo el creyente devoto, que temía a Dios, realmente podía comenzar a ser sabio. La sabiduría basada en la destreza o el ingenio humano era un don de Dios, parte de su orden en la creación. Pero sin asombrarse ante Dios y obedecerle, la sabiduría estaba condenada al fracaso, debido al orgullo y la presunción. Para los hombres sabios de Israel, temer a Dios consistía en parte en su reverencia por el orden divino en la creación que gobernaba toda la vida, recompensando el comportamiento y el juicio sensato y castigando con consecuencias dañinas la necedad.[29]

Los escritos sapienciales bíblicos. En el sentido más amplio de «sabiduría» como «literatura didáctica o instructiva», Job, Proverbios y Eclesiastés son claramente las tres grandes contribuciones de los sabios israelitas al Antiguo Testamento. Se suman a éstos ciertos salmos que reflejan temas de sabiduría (ver 1, 32, 34, 37, 49, 73, 112,

28. Ver D.A. Hubbard, «The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith», *Tyndale Bulletin* 17, 1966, pp. 3-33.

29. Sobre el orden como fundamental para el pensamiento sapiencial, ver W. Zimmerli, «Concerning the Structure of Old Testament Wisdom», *Studies in Ancient Israel Wisdom*, J.L. Crensahaw, ed., Nueva York, 1976, pp. 175-199: «No necesita poner las demandas de Dios en conflicto con las del hombre. Más bien, es su creencia que lo que el hombre necesita en la vida se satisface mejor dentro del orden divino del mundo y que el derecho del hombre a tener una posición ventajosa se satisfará completamente a partir de una participación voluntaria en el orden divino del mundo» (p. 198); G. von Rad, *Wisdom in Ancient Israel*, trad. J.D. Martin, Nashville, 1972: «Se llega a ser competente y experto en lo que atañe a los órdenes de la vida sólo si se comienza con el conocimiento de Dios» (p. 67); H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, BZAW 101, 1966, p. 21.

127-128, 133; ver más arriba, cap. 40, p. 509). En algunos casos contienen preceptos o admoniciones (en vez de himnos u oraciones) y en otros tratan problemas que causan perplejidad, como la prosperidad de los malvados y la adversidad de los justos. Tanto el libro de los Cantares de Salomón como Lamentaciones reflejan una influencia considerable de la sabiduría, en sus gráficas figuras de dicción y en sus formas altamente estilizadas, particularmente los patrones acrósticos de Lamentaciones. Además, Job y Eclesiastés, a pesar de ser ejemplos de sabiduría especulativa, contienen numerosos proverbios.

En el Nuevo Testamento, la escuela sapiencial se refleja en muchas de las enseñanzas de Jesús, particularmente en sus proverbios y parábolas tomados de la naturaleza, y en su habilidad de proponer y dar respuesta a preguntas intrigantes. Como aquel que era «más grande que Salomón» (Mt. 12.42), Cristo era el sabio por excelencia, cumpliendo así con el oficio veterotestamentario, como también con los de profeta, sacerdote y rey. La epístola de Santiago, que remarca la sabiduría que viene de lo alto (3.15) y usa analogías sobre la naturaleza y los proverbios, es un ejemplo sobresaliente de la literatura sapiencial neotestamentaria.[30]

30. Acerca de la contribución de la literatura de sabiduría al Nuevo Testamento, ver H. Conzelmann, «Wisdom in the NT», *IDBS*, pp. 956-960.

42

PROVERBIOS

El libro de Proverbios es en realidad una colección de colecciones. La variedad de estilos literarios ilustra la amplia gama del *māšāl* hebreo, aparentemente derivado de la raíz que significa «ser como» o «comparado con».[1] De tal modo que un proverbio originalmente pudo ser una comparación del tipo que encontramos frecuentemente en el Antiguo Testamento:

> Panal de miel son los dichos suaves;
> Suavidad al alma y medicina para los huesos. (Pr. 16.24)

O:

> Mejor es la comida de legumbres donde hay amor,
> Que de buey engordado donde hay odio. (15.17)

Sin embargo, frecuentemente no aparece la comparación ni en los proverbios más antiguos (p.ej., «De los impíos saldrá la impiedad»; 1 S. 24.13). Estos dichos más bien abarcan frases sustanciosas y sucintas que condensan la sabiduría de la experiencia. En Proverbios 1-9 *māšāl* también describe los pasajes largos, a modo de sermón, que no son estrictamente proverbios (cf. los discursos de Job 27.1; 29.1). En otros pasajes puede referirse a un refrán (Dt. 28.37; Jer. 24.9; Ez. 14.8) o a una canción de burla (Is. 14.4ss.), en los que aparentemente el afligido se convierte en una lección objetiva.[2]

PROPOSITO

La sabiduria hebrea es el arte del éxito, y Proverbios es una guía para vivir exitosamente. Mediante citas e ilustraciones de reglas positivas y negativas de la vida, Proverbios aclara lo que conforma una conducta correcta o incorrecta en una gran variedad de situaciones. La falta de alusiones a la historia de Israel y los grandes temas proféticos (p.ej., el pacto) no significa que los autores no fueran conscientes

1. Algunos eruditos vinculan *māšāl* con la raíz «gobernar» y deducen así que, originalmente, un proverbio fue dicho por un gobernante y, por lo tanto, contenía un poder y un significado especiales; ver A. Bentzen, *Introduction* 1, p. 168.

2. Ver A.R. Johnson, «*Māšāl*», *VTS* 3, 1955, pp. 162-169. Ver W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, p. 26, acerca de la premisa de que *māšāl* «tiene un significado tal como 'modelo', 'tipo', 'paradigma'».

Sabiduría de Amenemope, proverbios egipcios que se parecen a Proverbios 22.17-23.11. (Museo Británico)

de ello. Más bien, su objetivo era aplicar los principios de la fe israelita anclada en el pacto a las actitudes y experiencias cotidianas. Las leyes de amor (Lv. 19.18; Dt. 6.5; cf. Mr. 12.29-31) son de interés central en el Antiguo Testamento, y Proverbios sirve como un comentario extenso sobre ellas. Todo verdadero israelita se comprometía a ver la ley de Dios como una obligación incondicional que demandaba dedicación completa y obediencia total.[3]

Este aspecto está muy relacionado con el concepto del temor del Señor, que es el principio de la sabiduría (Pr. 1.7; 2.5; 9.10; Job 28.28; Sal. 111.10). Semejante al conocimiento de Dios, tal como lo subrayan los grandes profetas, esta obligación representa una preocupación consciente de complacer a Dios en todos los aspectos de la vida. La misión primordial de Proverbios es detallar de modo notable, memorable y conciso lo que significa estar enteramente a disposición de Dios.

CONTENIDO

El libro de Proverbios parece contener por lo menos ocho colecciones separadas, que se distinguen entre sí por un subtítulo introductorio o un cambio notorio en el estilo literario. El pasaje de Proverbios 1.1-6 es una introducción general o sobrescrito, que aclara tanto el propósito del libro como su conexión con Salomón, el sabio maestro de Israel.[4]

3. Ver W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, trad. K. y R.G. Smith, SBT 4, Londres, 1951.

4. B.S. Childs debate la importancia de esta introducción al poner a Proverbios en el contexto internacional de sabiduría que representaba Salomón (1 R. 4.29-34; 10.1-29) y anclar

Importancia de la sabiduría (1.7-9.18). Los capítulos 1-9 ilustran las técnicas sapienciales del apogeo del movimiento en Israel. El maestro se dirige a su pupilo como a su hijo (p.ej., 1.8; 2.1; 3.1) y mantiene un tono paternalista a lo largo del texto. Predomina la instrucción oral, como lo indican las referencias frecuentes al escuchar y memorizar; rara vez se menciona la escritura. El maestro repetía la lección para que el estudiante la memorizara y luego la repitiera tal cual. A pesar de no ser tan fácil de recordar, como los dichos más cortos y desconectados de los capítulos 10-12, estos capítulos contienen numerosas figuras de dicción y expresiones gráficas, que sirven de ayuda a la memoria del oyente. El uso constante del paralelismo, que es el genio de la poesía semítica, era en sí una ayuda para la memorización.

El propósito del autor en estos capítulos es crear el contraste más fuerte posible entre los resultados de buscar y encontrar la sabiduría y la prosecución de una vida de necedad. Tanto la sabiduría como la necedad son conceptos intensamente religiosos y extremadamente prácticos. La sabiduría comienza con el temor del Señor y se extiende a todo el ámbito de la vida. La necedad no es ignorancia, sino el desprecio deliberado de los principios morales y piadosos. La combinación de la depravación moral, la irresponsabilidad espiritual y la insensibilidad social que describe Isaías 32.6 es un resumen apto de la perspectiva que Proverbios mantiene sobre el necio:[5]

> Porque el ruin hablará ruindades, y su corazón fabricará iniquidad, para cometer impiedad y para hablar escarnio contra Jehová, dejando vacía el alma hambrienta, y quitando la bebida al sediento.

Aunque de ninguna manera faltan las instrucciones específicas, los capítulos 1-9 sirven principalmente para aclarar lo que está en juego en la elección entre la sabiduría y la necedad, la justicia y la maldad, y para preparar el terreno para los centenares de proverbios específicos que siguen. A la vez que alaba las virtudes de la verdadera sabiduría, el maestro advierte severamente al discípulo en contra de ciertas tentaciones prevalecientes: los crímenes de violencia (1.10-19; 4.14-19), las promesas vinculantes hechas de manera apresurada e imprudente (6.1-5), la pereza (vv. 6-11), la deshonestidad (vv. 12-15) y especialmente la inmoralidad sexual (2.16-19; 5.3-20; 6.23-35; 7.4-27; 9.13-18). Las descripciones gráficas de los encantos seductores de mujeres licenciosas pueden referirse no sólo a los peligros de la falta de castidad física, sino también a la amenaza de la impureza espiritual: la adoración de falsos dioses, a menudo descrita por los profetas (particularmente Oseas: 1.2; 2.13; 4.12-15; y Jeremías: 3.1-13; 5.7s.) como adulterio o prostitución. Debido a que las religiones cananeas y otras del Cercano Oriente incluían la prostitución ritual cúltica, el sabio podía emitir ambas advertencias a la vez. El carácter profundamente religioso de estos capítulos (p.ej., 1.7; 3.5-12), su preocupación moral y social, y el estilo parenético, a modo de sermón, nos recuerdan los discursos de Deuteronomio.[6]

La personificación de la sabiduría en el capítulo 8 es de especial importancia. Aquí, la sabiduría es representada como una mujer que llama a la familia humana a seguir su instrucción y a encontrar el sentido de la vida. No faltan precedentes para esta personificación en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, Job 28 habla de la sabiduría como un misterio que los seres humanos no podrán descubrir, a pesar de todos los logros tecnológicos con los que puedan contar (p.ej., destreza en la minería, vv. 1-11). Sólo Dios conoce la solución del acertijo de la sabiduría (vv. 23-28). En Proverbios 1.20-33, la sabiduría es una mujer que recorre las calles y los mercados, y pide a las personas que dejen su manera necia de vivir y encuentren instrucción y seguridad en ella. Sostiene una larga vida en su mano derecha, y honor y riqueza en su izquierda; y todos sus caminos son pacíficos (3.16s.).

Esta personificación llega a su punto máximo en 8.22-36, donde la sabiduría dice haber sido creada antes que todo, y hasta sugiere que asistió a Dios en la creación (v. 30; cf. 3.19).[7] Estas afirmaciones son más prácticas que teológicas: Sabiduría presenta sus credenciales como para atraer un compromiso cordial (8.32-36). Hasta cierto punto, por lo tanto, es peligroso encontrar aquí un caso de «hipostización», es decir, la situación en la que la sabiduría adquiere una existencia independiente. Los hebreos pensaban y escribían en términos concretos, no teóricos. Esta resistencia a la especulación a menudo significaba que sus poetas tratasen a objetos o ideas inanimados como si tuvieran una personalidad.[8]

Esta personificación, que se tornó aún más intensa durante el período intertestamentario (p.ej., Sir. 24.1-34), ha contribuido significativamente a la cristología del Nuevo Testamento. La doctrina del *Lógos*, «palabra», en Juan 1.1-14 se fundamenta, por lo menos parcialmente, en Proverbios 8: tanto la sabiduría como el Logos existen desde el principio (8.22; Jn. 1.1), están activos desde la creación (8.30; Jn. 1.3) y tienen una influencia vivificante (8.35; Jn. 1.4).[9] De manera similar, la descrip-

---

el movimiento de sabiduría al comienzo de la monarquía en vez de al período postexílico; *Old Testament as Scripture*, pp. 551s.

5. La advertencia de Cristo en Mt. 5.22 contra rotular a cualquier persona como «tonta» probablemente se basa sobre estas connotaciones de la palabra.

6. M. Weinfeld argumentó, con mucha fuerza, que el texto de Deuteronomio tenía una fuerte influencia de los escribas y de los sabios de la corte de Jerusalén de los tiempos de Ezequías y posteriores; «The Origins of the Humanism in Deuteronomy», *JBL* 80, 1961, pp. 241-247.

7. El término hebreo *'āmôn*, traducido «ordenándolo» en RV, probablemente debe leerse «arquitecto» (BJ) o «artífice» (CI). Ver W.F. Albright, «Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom», *VTS* 3, 1955, p. 8.

8. Ver H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 260: «Claramente, existe una fuerte y marcada personificación de la Sabiduría ... La Sabiduría no es una entidad por derecho propio, aunque esta descripción poética la pinta como con existencia independiente». Nótese G. von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 153: La Sabiduría en Pr. 8 «no tiene una posición divina, ni es un atributo hipostizado de Yahvé; es, ante todo, algo creado por Yahvéh y asignado a su propia función». Una reseña de los trasfondos cananeo y egipcio alegados para esta personificación se halla en J.A. Emerton, «Wisdom», *Tradition and Interpretation*, G.W. Anderson, ed., pp. 231-233.

9. C.H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid, 1978, pp. 277-278: «Es difícil resistirse a concluir que mientras el Logos ... tiene muchos de los rasgos de la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento, es, por otra parte, un concepto muy semejante al de la sabiduría,

ción paulina del señorío de Cristo en Colosenses 1.15-20 contiene ecos de Proverbios 8, y las referencias específicas a Cristo como fuente de la verdadera sabiduría (1 Co. 1.24, 30) están profundamente arraigadas en Proverbios.[10]

La cuestión de la autoría de estos capítulos quizás nunca pueda contestarse de manera terminante. El sobrescrito (1.1-6) parece atribuir la totalidad del libro a Salomón. Ya que es mencionado específicamente como autor de la colección que comienza en 10.1, los capítulos 1-9 son probablemente el producto de sabios anónimos. Generalmente considerados entre las secciones más tardías del libro, estos ensayos pueden haberse incluido tan tarde como en 600 a.C., aunque una buena parte del material parece provenir de una época más antigua. Luego de observar diversos paralelos en pensamiento y estructura entre esta sección (especialmente, los caps. 8-9) y la literatura ugarítica y fenicia, W.F. Albright concluye que «es enteramente posible que los aforismos y las secciones más extensas, sustancialmente en su forma presente, daten de la Edad de Bronce».[11] En agudo contraste con la tendencia de estudios recientes de fechar los materiales sapienciales según su extensión (los dichos más breves, más antiguos, y los discursos más extensos, posteriores),[12] la existencia de discursos sapienciales extensos en Egipto y Mesopotamia bastante antes del tiempo de Salomón confirma la antigüedad de esta forma literaria. «Por lo tanto, la extensión ya no podrá considerarse como criterio para fechar las diversas partes del libro.»[13]

Proverbios de Salomón (10.1-22.16). Esta sección, que contiene aproximadamente unos trescientos setenta y cinco proverbios, generalmente es considerada la más antigua del libro. Una comprensión acrecentada de la literatura sapiencial del antiguo Cercano Oriente y un mayor conocimiento sobre los esplendores del reinado de Salomón han significado una mayor apreciación de su papel de patrocinante del movimiento sapiencial en Israel. Los contactos íntimos con la corte egipcia, el acceso a la educación extranjera que brindaba un imperio tan extenso, la relativa tranquilidad de su reinado, las innovaciones administrativas que requerían un cuerpo burocrático muy preparado y la riqueza fabulosa que podía financiar a compañías de

es decir, al pensamiento hipostizado de Dios, proyectado en la creación y que permanece como un poder inmanente dentro del mundo y en el hombre». Ver también H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, sobre un panorama de la personificación de la sabiduría en el antiguo Cercano Oriente.

10. Ver W.D. Davies, «The Old and the New Torah: Christ the Wisdom of God», *Paul and Rabbinic Judaism*, Nueva York, 1967, pp. 147-176. Puede verse una completa exposición sobre la contribución del pensamiento sapiencial a la cristología, especialmente en consideración a la preexistencia de Cristo, en R.G. Hammerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, Society for New Testament Studies Monograph 21, Cambridge, 1973.

11. *VTS* 3, 1955, p. 5.

12. Ver O. Kaiser, *Introduction*, p. 379.

13. R.N. Whybray, «Book of Proverbs», *IDBS*, p. 702. Whybray (*Wisdom in Proverbs*, SBT 45, Londres, 1965) y C. Kayatz (*Studien zu Proverbien 1-9*, WMANT 22, 1966) han buscado vinculaciones entre los más largos discursos sapienciales de caps. 1-9 y sus contrapartes egipcias.

escribas y archivadores, le permitieron a Salomón dedicarse a sus intereses, en una escala que les hubiera resultado imposible a sus herederos. Unidos a la sabiduría con la que Dios lo dotó (1 R. 3.9-28), estos factores son un fuerte apoyo a las afirmaciones bíblicas respecto a sus actividades como hombre sabio (1 R. 4.29ss. [TM 5.9ss.]; Pr. 1.1; 10.1; 25.1).[14]

Estos proverbios generalmente constan de dos versículos (líneas). En los capítulos 10-15, la estructura poética es mayormente antitética, o sea, la segunda línea del paralelismo afirma una idea opuesta a la de la primera:

El que recoge en el verano es hombre entendido;
El que duerme en el tiempo de la siega es hijo que avergüenza. (10.5)

O:

La memoria del justo será bendita;
Mas el nombre de los impíos se pudrirá. (v. 7)

Esta estructura resulta admirablemente adecuada para enseñar sabiduría, porque evidencia los cursos tanto negativos como positivos de nuestra actitud o conducta. Además, representa gráficamente la convicción de los sabios de que, en última instancia, la persona sólo tiene dos caminos para seguir: el camino de los justos (sabios) o el de los malos (necios), de bendición o juicio extremo (cf. Sal. 1).

Son escasas las apariciones del paralelismo antitético en los capítulos 16-22. Los patrones predominantes son (1) el paralelismo sintético, en el que la segunda línea completa la primera:

Todas las cosas ha hecho Jehová para sí mismo,
Y aun al impío para el día malo. (16.4)

Y (2) el paralelismo sinónimo, en el que la segunda línea replantea la primera:

Antes del quebrantamiento es la soberbia,
Y antes de la caída la altivez de espíritu. (v. 18)

Los dichos de los capítulos 10-22 muestran poca continuidad y no es discernible un sistema de agrupamiento. Con pocas excepciones, todos son clasificados como afirmaciones o declaraciones (en alemán, *sussagen*) con verbos en el modo indicativo. Contienen observaciones de la experiencia, resumidas con concisión:

En todo tiempo ama el amigo,
Y es como un hermano en tiempo de angustia. (17.17)

O:

El corazón alegre constituye buen remedio;
Mas el espíritu triste seca los huesos. (v. 22)

14. Acerca del impulso dado a la literatura sapiencial y a los escritos históricos durante los reinados de David y Salomón, ver M. Noth, *Historia*, pp. 205-211. El lado oscuro del reinado de Salomón fue su opresiva carga financiera y la consecuente pérdida de libertad de los ciudadanos israelitas; ver W. Brueggemann, *In Man We Trust*, Richmond, 1972, pp. 64-67.

La lección en cada caso está implícita: no se le da una exhortación directa al estudiante.[15] Una forma alternativa se ve en los proverbios que comienzan con «mejor»:

> Mejor es lo poco con justicia
> Que la muchedumbre de frutos sin derecho. (16.8; cf. 12.9; 15.16s.; 16.19; 17.1)

Esta comparación presenta la justicia como algo tan infinitamente preferible a la injusticia, que ninguna cantidad de riquezas puede compensar su ausencia.

Otra forma de comparar usa la palabra «como»:

> Como el vinagre a los dientes, y como el humo a los ojos,
> Así es el perezoso a los que lo envían. (10.26; cf. 11.22; 16.24; 17.8)

A veces, la comparación está implícita sin una palabra vinculante:

> El crisol para la plata, y la hornaza para el oro;
> Pero Jehová prueba los corazones. (17.3)

Este tipo de comparación demuestra la creencia hebrea en «las conexiones visibles que apuntan a un orden abarcador en el que ambos fenómenos [en la comparación] están ligados unos a otros».[16] Este orden es lo que los hombres sabios buscaban entender y expresar en sus proverbios.

A pesar de algunos énfasis religiosos (ver 15.3, 8, 9, 11; 16.1-9), la mayor parte de estos proverbios no se relacionan explícitamente con la fe de Israel, sino que se basan en observaciones prácticas de la vida diaria. Lo que intentan transmitir es intensamente práctico: a menudo se trata de recalcar las ganancias o premios de la vida justa (ver 11.8, 25-31). Algunos eruditos, que creen que la religión pura debería ser adorar a Dios por lo que es y no por lo que da, han criticado este interés.[17] Sin embargo, ya que Dios no había revelado el misterio de la vida después de la muerte o el papel del sufrimiento en su programa redentor, ¿cómo podría un escriba práctico haber comunicado su mensaje sin resaltar las bendiciones de los sabios y los muros que se llevan por delante los necios?[18]

15. Esta clase está «autoconfirmándose, recomendándose a sí misma a una validación empírica o a que no se la confirme»; J. Crenshaw, «Wisdom», *Old Testament Form Criticism*, J.H. Hayes, ed., p. 231.

16. Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 120.

17. Ver N.K. Gottwald, *A Light to the Nations*, Nueva York, 1959, p. 472: «Tal como se encuentra el libro de Proverbios en la actualidad, es una mezcla de dichos y poemas cortos, generalmente mediocre como literatura, tedioso como ética, y banal como religión ... En su obviedad, los principios [éticos-religiosos] muestran a Dios sólo necesariamente como el Guardián del sistema». Von Rad es mucho más positivo al juzgar la calidad de los proverbios: «Solamente el hombre que ha dejado que sus sentidos se emboten en su trato con los materiales o que no conoce el propósito real de esta sabiduría poética puede ser engañado en lo tocante a la magnitud del alcance intelectual de nuestros maestros sapienciales»; *Wisdom in Israel*, p. 50.

18. Es asunto de gran debate la forma de obrar de la doctrina de la recompensa y retribución. K. Koch ve el castigo a los insensatos no como la obra de Dios directamente, sino como resultado inevitable de sus actos malvados: una forma casi automática de retribución (26.27),

Palabras de los sabios (22.17-24.22). El Texto Masorético y las versiones castellanas han disimulado el título de esta sección en 22.17:

> Inclina tu oído y oye las palabras de los sabios,
> Y aplica tu corazón a mi sabiduría.

El encabezamiento más obvio, «También estos son dichos de los sabios» (24.23), implica que ésta es una colección separada. La identidad de aquellos que compusieron, coleccionaron, pulieron y arreglaron los dichos es desconocida. Pueden haber sido escribas reales a quienes se les encomendó la tarea de construir una colección de máximas y observaciones sabias (como los hombres de Ezequías, 25.1).

Si comparamos estos proverbios con la sección previa, veremos que generalmente son más extensos (porque muchos tienen dos o más versículos de extensión), más interrelacionados y similares en la temática que tratan. Es raro encontrar el paralelismo antitético (ver 24.16), mientras que los paralelismos sintético y sinónimo son frecuentes en esta sección. Los temas son muy variados: una preocupación por los pobres (22.22, 27), respeto por el rey (23.1-3; 24.21s.), la disciplina de los niños (23.13s.), moderación en la bebida (vv. 19-21, 29-35), obediencia a los padres (vv. 22-25) y la pureza moral (vv. 26-28). También hay un énfasis en lo religioso (22.19, 23; 24.18, 21), aunque los proverbios son predominantemente prácticos y la influencia de la fe de Israel está implícita en estos dichos.

La forma característica del proverbio es la admonición o exhortación (en alemán, *Mahnwort*). Son verbos imperativos o yusivos (una orden en tercera persona), positivos o negativos:

> Oye a tu padre, a aquel que te engendró;
> Y cuando tu madre envejeciere, no la menosprecies. (23.22)

La exhortación lleva la autoridad de los maestros y de las experiencias de las cuales se tomaron. Además, es frecuente que se refuerce con cláusulas explicativas:

> No estés con los bebedores de vino,
> Ni con los comedores de carne;
> Porque el bebedor y el comilón empobrecerán,
> Y el sueño hará vestir vestidos rotos. (vv. 20s.)

En estas admoniciones, está presente además la idea de un orden divino que gobierna el resultado de la obediencia y desobediencia.

Los dichos de 22.17-23.11 evidencian un parecido notable a una sección de los proverbios egipcios de Amenemope (Amenofis), probablemente *ca.* 1000 (o quizás anteriormente). Por décadas, los eruditos han debatido sobre cuál colección influyó a la otra, aunque el consenso actual favorece a Amenemope como el original.[19] Sea

sólo ocasionalmente ayudada por Yahvéh. H. Gese también destaca una vinculación entre un acto y sus consecuencias, pero admite un gran grado de intervención y libertad divinas (cf. 21.31). Un resumen de estos argumentos puede verse en Emerton, «Wisdom», pp. 216-128.

19. Ver W. Baumgartner, *OTMS*, p. 212. Una detallada reseña de las posibles relaciones entre las dos obras se encuentran en G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg, Pa., 1979.

cual fuere su fuente, los sabios israelitas han moldeado y formado estos proverbios en los términos de la fe histórica de Israel, y así se han convertido en parte del mensaje inspirado de Dios. Por ejemplo, Amenemope advierte:

> Guárdate de robarles a los oprimidos
> y de sobrecargar a los desvalidos. (cap. II)

Mientras Proverbios agrega una razón significativa para abstenerse de tales robos:

> No robes al pobre, porque es pobre,
> Ni quebrantes en la puerta al afligido;
> Porque Jehová juzgará la causa de ellos,
> Y despojará el alma de aquellos que los despojaren... (22.22s.)

Los siguientes pasajes ilustran paralelos entre Proverbios y la Instrucción de Amenemope:[20]

Amenemope	*Proverbios*
Entrega tu oído, escucha lo que se dice, Entrega tu corazón para entenderlos. Ponerlos en tu corazón vale la pena... (cap. I)	Inclina tu oído y oye las palabras de los sabios, Y aplica tu corazón a mi sabiduría; Porque es cosa deliciosa, si las guardares dentro de ti; Si juntamente se afirmaren sobre tus labios... (22.17s.)
No lleves los mojones en los límites de la tierra cultivable, Ni molestes la posición del cordel de medir; No seas avaro por un codo de terreno, Ni sobrepases los límites de la viuda. (cap. VI)	No traspases el lindero antiguo, Ni entres en la heredad de los huérfanos; (23.10)
...ellas [las riquezas] se han hecho alas como los gansos y se vuelan a los cielos. (cap. VIII)	Porque se harán alas como alas de águila, y volarán al cielo. (v. 5b)
No comas pan ante un noble, Ni te tires de boca desde el principio. Si estás satisfecho con masticar en falso, Serán un pasatiempo para tu saliva. Mira la copa que está ante ti, Y deja que sirva a tus necesidades. (cap. XXIII).	Cuando te sientes a comer con algún señor, Considera bien lo que está delante de ti, Y pon cuchillo a tu garganta, Si tienes gran apetito. No codicies sus manjares delicados, Porque es pan engañoso. (vv. 1-3)[21]

20. Trad. J. Wilson, *ANET*, pp. 421-425.

21. Algunos eruditos conectan *šilšôm* (leído *šālīšīm* por los rabís [«cosas excelente», Straubinger]) en 22.20 con *šᵉlōšīm* («treinta», BJ) y sugieren una alusión a los treinta capítulos de Amenemope.

Dichos adicionales (24.23-34). Esta breve colección contiene tanto proverbios concisos (v. 26) como máximas más extensas (vv. 30-34; cf. 6.6-11). El sentido agudo de responsabilidad moral y social que caracteriza a Proverbios se hace muy evidente aquí (24.28s.), aunque se le da muy poca importancia a la religión. También esta sección es el producto de una compañía anónima de hombres sabios.

Proverbios de Salomón copiados por los hombres de Ezequías (25.1-29.27). Esta sección exhibe varias similitudes con 10.1-22.16 (p.ej., comparar 25.24 con 21.9; 26.13 con 22.13; 26.15 con 19.24). Sin embargo, aquí los proverbios tienden a ser de extensión variada. El paralelismo antitético es menos frecuente (aunque los caps. 28-29 contienen numerosos ejemplos), mientras que la comparación aparece repetidas veces (25.3, 11-14, 18-20).

Como en el caso de los proverbios de 10.1-22.16, no hay razón para dudar del origen salomónico de esta colección. La tradición judía[22] que dice que Ezequías y su compañía escribieron Proverbios se basa en 25.1. Esta referencia es coherente con el interés que el rey del siglo VIII demostró en la literatura, lo que se deduce de su restauración de los patrones de adoración instituidos por David, inclusive el cantar los salmos de David y Asaf (ver 2 Cr. 29.25-30). Su interés en estos himnos y su preocupación por los profetas hebreos (ver Is. 37) bien podrían haber sido acompañados por un padrinazgo paralelo del movimiento sapiencial israelita. Quizás, sus escribas copiaron los proverbios en estos capítulos de un antiguo manuscrito, específicamente para esta colección. O es posible que hayan anotado máximas que habían sido preservadas en forma oral desde los primeros días de la monarquía.[23] Aunque no sería imposible que algo de la turbulencia del siglo VIII se refleje aquí,[24] la mayor parte de las alusiones a reyes u oficiales son lo suficientemente vagas como para ser encuadradas también dentro del período salomónico.

Palabras de Agur (30.1-33). Tanto Agur como su padre Jaqué evaden nuestros intentos de identificación. Probablemente pertenecían a la tribu de Masa, descendientes de Ismael, quienes se asentaron en el norte de Arabia.[25] Si Agur y Lemuel (cap. 31) son masaítas, sus colecciones de máximas son ejemplos adicionales del carácter internacional de la sabiduría hebrea, adaptada y moldeada a los ideales israelitas del pacto.[26]

El pensamiento preciso de los vv. 2-4 es difícil de discernir. Se detecta un toque

22. Talmud, *B. Bat* 15a.

23. Ver Bentzen, *Introduction* 2, p. 173.

24. S.R. Driver siente inquietud por la monarquía en esta sección, en contraste con 10.1-22.16 (cf. 28.2, 12, 15ss., 28; 29.2, 4, 16); *Introduction*, p. 401.

25. Esta tribu (ver Gn. 25.14; 1 Cr. 1.30) parece ser la tribu de Mas'a, que, con Tema, pagaron tributo a Tiglat-pileser III. Ver también los Masanoi localizados por Ptolomeo (*Geography*, v.19.2) al nordeste de Duma. El nombre propio Masa (VP) en 30.1 es traducido «profecía» en RV.

26. Itiel y Ucal no han sido identificados. Un cambio en la división de las palabras hebreas elimina los nombres: «Me he agotado a mí mismo, oh Dios, me he agotado a mí mismo, oh Dios, y me consumí» (cf. ASV mg., BDB).

de sarcasmo, cuando el autor aparentemente cita a un escéptico que alega que poco puede saberse acerca de Dios, especialmente sobre su papel en el universo. El escéptico aparentemente hostiga al hombre para que le cuente acerca de su Dios. El sabio se niega a discutir y afirma la veracidad de la palabra de Dios y la seguridad que se encuentra en él (vv. 5s.; cf. Job 38-40, donde el encuentro personal con el Señor del universo enmudece a Job). Agur concluye esta sección con una oración breve pero conmovedora para que Dios supla sólo sus verdaderas necesidades, no sea que en la pobreza o en la autosuficiencia fuese tentado a pecar (vv. 7-9).

El resto del capítulo consiste en gran parte en observaciones de la naturaleza o las relaciones sociales, que contienen lecciones implícitas para la vida exitosa. Un rasgo característico del capítulo es el uso de estructuras numéricas en la organización de las declaraciones, particularmente el patrón «x, x+1» («Por tres cosas ... y la cuarta...»), cuyo uso está bien establecido en la literatura del Antiguo Testamento (Am. 1-2; Mi. 5.5) y la semítica (especialmente la ugarítica[27]). En la literatura sapiencial este patrón crea un sentido de anticipación mediante la acumulación del clímax y es una ayuda para la memoria del oyente. A veces, los proverbios numéricos exhiben un matiz de juego que podría indicar alguna conexión con el acertijo.[28]

Palabras de Lemuel (31.1-9). Al igual que Agur, este rey de Masa es desconocido. Esta breve colección consiste en consejos sabios de su madre como preparación para su oficio real. Ella le advierte que es mejor evitar el exceso con las mujeres y el vino, y le alienta a proteger los derechos del pobre y de los menos privilegiados. La tradición rabínica que sostiene que Lemuel y los nombres en 30.1 son epítetos de Salomón es un intento obvio de atribuirle el libro completo, y generalmente no es aceptada.[29]

Descripción de una esposa virtuosa (31.10-31). Aunque no tiene título separado, este poema anónimo tan cuidadosamente pulido se distingue de los dichos de Lemuel por su forma de acróstico alfabético. Las técnicas sumamente autoconscientes que contiene esta forma, un hito tardío en la literatura hebrea (ver Sal. 119), no sólo contribuyeron como recurso nemotécnico, sino que sirvieron para afirmar el sentido de integridad encarnado en este retrato de la esposa y madre perfectas. Este retrato de una mujer trabajadora, competente, concienzuda y piadosa es una conclusión apropiada para un libro que enseña la naturaleza y la importancia de una vida vivida en obediencia a Dios en todo detalle.[30]

27. Ver C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Analecta Orientalia 38, Roma, 1965, 7.7 y 17.3.

28. Sobre la forma numérica, ver von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 36s., 122s.; Crenshaw, «Wisdom», pp. 236-238. Ver también cap. 23, p. 309.

29. Una razón es la influencia aramea aquí (p.ej., *bar*, «hijo»; *m^{e}lākîn*, «reyes»).

30. Un interesante ejemplo de la luz que los estudios ugaríticos arrojan sobre Proverbios puede verse en G.R. Driver, «On Passage in the Baal Epic (IV AB iii 24) and Proverbs xxxi 21», *BASOR* 105, 1947, p. 11. Driver sugiere que el v. 21 debería leerse «vestida de ropas dobles» (en lugar de «vestida de grana»), siguiendo a la Septuaginta (v. 22) y la Vulgata, y confirmado por un pasaje en la épica de Baal; ver M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma, 1963, p. 620.

Límites de la sabiduría. Al intentar interpretar los diversos proverbios y aplicarlos a la vida, uno debe tener en mente que son generalizaciones. Aunque se enuncian como declaraciones absolutas, como lo exige su forma literaria, deben aplicarse en situaciones específicas y no en forma indiscriminada. Saber cuándo era el momento correcto para usar un proverbio resultaba parte de ser sabio:

> Manzana de oro con figuras de plata
> Es la palabra dicha como conviene. (25.11)

Entonces, implícita en una comprensión correcta de la sabiduría, estaba la conciencia de sus limitaciones.[31] Por más efectivos que fueran los proverbios como guía al éxito, podían resultar engañosos si se los consideraba dichos mágicos que siempre y automáticamente serían efectivos. Los mejores espíritus entre los sabios siempre advertían en contra de este tipo de autoconfianza presuntuosa y daban lugar a que Dios trabaje sus sorpresas soberanas:

> El corazón del hombre piensa su camino;
> Mas Jehová endereza sus pasos. (16.9; cf. vv. 1s.; 21.31)

Los círculos sapienciales dejaron de seguir sus propias convicciones respecto a estas limitaciones, lo cual motivó, en parte, las fuertes reacciones de Job y Eclesiastés.

FECHA DE LA COLECCION

Proverbios 25.1 deja en claro que el libro no pudo terminarse antes del tiempo de Ezequías (*ca.* 715-686). Los últimos dos capítulos bien pudieron agregarse durante el exilio, o poco antes del exilio (*ca.* 500). Lo más probable es que los capítulos 10-29 se haya agregado durante los dos siglos siguientes. El siglo V es una fecha razonable para la edición final, aunque la mayor parte del contenido pertenece a una fecha temprana: la mayoría de los proverbios individuales y aun los discursos más extensos datan de mucho antes del exilio.[32]

Los intentos de fechar diversos dichos contenidos en el libro como anteriores a otros, por ser abiertamente religiosos,[33] no deberían tomarse en cuenta. La totalidad del trasfondo de los dichos implica tan claramente una fe en Yahvéh, que ninguna distinción puede establecerse en cuanto a fechas entre los que mencionan su obra y los que no. Su presencia en el orden que él creó y sostiene se sobreentiende en cada dicho: «Las experiencias del mundo eran [para Israel], siempre experiencias divinas también, y las experiencias de Dios eran para este pueblo experiencias del mundo».[34]

31. Ver von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 97-110; ver también W. Zimmerli, «The Place and Limit of Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology», *SJT* 17, 1964, pp. 146-158.

32. Sobre el trasfondo literario, Albright fecha el contenido de Proverbios antes de los dichos arameos de Ahicar, del siglo VII; *VTS* 3, 1955, p. 6.

33. McKane, *Proverbs*, pp. 17-21.

34. Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 62. Ver Kaiser, *Introduction*, p. 383.

PROVERBIOS Y EL NUEVO TESTAMENTO

Los autores del Nuevo Testamento han tomado libremente los textos de Proverbios para fundamentar sus enseñanzas. Por ejemplo, hay numerosas citas y alusiones en el Nuevo Testamento (como 3.7a, Ro. 12.16; 3.11s., He. 12.5s.; 3.34, Stg. 4.6 y 1 P. 5.5b; 4.26, He. 12.13a; 10.12, Stg. 5.20 y 1 P. 4.8; 25.21s., Ro. 12.20; 26.11, 2 P. 2.22). El Cristo que vino a cumplir con la ley y los profetas (Mt. 5.17) también cumplió los escritos sapienciales mediante la revelación de la plenitud de la sabiduría de Dios (Mt. 12.42; 1 Co. 1.24, 30; Col. 2.3). Como aquel que es mayor que Salomón, utilizó las técnicas de los sabios —proverbios, parábolas, ilustraciones de la naturaleza, las preguntas intrigantes— para captar la atención de sus oyentes y fijar sus palabras en sus corazones. Si Proverbios es un comentario ampliado sobre la ley del amor, entonces también constituye una parte de la preparación veterotestamentaria para el advenimiento de aquel en quien tomó forma humana el amor divino.[35]

35. Ver C.T. Fritsch, «The Gospel in the Book of Proverb», *Theology Today* 7, 1950, p. 169-183; R.E. Murphy, «The Kerygma of the Book of Proverbs», *Interp* 20, 1966, pp. 3-14. Una lista de «temas de estudio» se encuentra en D. Kidner, *Proverbios*, Buenos Aires, 1975, p. 35-63.

43

JOB

«¿No has considerado a mi siervo Job?» —el interrogante agudo que Yahvéh plantea a Satán (1.8; 2.3)— motivó los cuarenta y dos capítulos de sufrimiento, argumentación y respuesta que componen el libro de Job. Pocos relatos en la literatura de la experiencia humana tienen la fuerza de Job para ampliar la mente, probar la conciencia y expandir las perspectivas. Nadie que haya presenciado el desastre en la tierra de Uz, escuche las conversaciones en la corte de Yahvéh, arbitre el debate entre Job y sus amigos, o se estremezca ante la voz desde el torbellino puede quedar inmutable. Las perspectivas que uno pueda tener sobre la soberanía y la libertad divina, y el cuadro que uno posea del sufrimiento, la arrogancia y la integridad humanos, serán alterados para siempre. Este es el peligro y la bendición de la obra.

NOMBRE Y LUGAR

Al nombre «Job» (heb. *'iyyôḇ*), que W.F. Albright ha traducido como «¿Dónde está [mi] Padre?», lo confirman las cartas de Amarna (*ca.* 1350 a.C.) y los Textos egipcios de Execración (*ca.* 2000). En ambos casos se aplica a líderes tribales en Palestina y sus alrededores. [1] Estas apariciones dan peso a la posibilidad de que el libro registre las experiencias antiguas de una persona sufriente, cuya historia recibió su marco actual de un poeta posterior. Sin embargo, el valor del relato de ninguna manera se ve afectado por la imposibilidad de determinar si tiene o no base histórica. Dos interpretaciones menos probables del nombre de Job, que intentan encontrar en él un significado simbólico acorde con el mensaje del libro, lo vinculan con (1) la raíz *'yb* («ser un enemigo»), interpretada de forma activa (opositor de Yahvéh) o de forma pasiva (uno a quien Yahvéh ha tratado como a un enemigo); o (2) la raíz árabe *'wb*, es decir, «uno que se arrepiente».

La presencia del libro en el canon no ha sido cuestionada,[2] pero su ubicación

1. M.H. Pope, *Job*, Anchor Bible, 3a. ed., Garden City, 1979, pp. 5s. Otro posible paralelo se encuentra en los textos acadios de Mari y Alalak; ver W.F. Albright, «Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.», *JAOS* 74, 1954, pp. 222-233.

2. Excepto por el famoso exégeta de la escuela de Antioquía, Teodoro de Mopsuestia (*ca.* 350-428 d.C.).

dentro del canon ha sido un tema debatido. En la tradición hebrea casi siempre se vinculaban entre sí Salmos, Job y Proverbios, con Salmos en primer lugar y la variable posición de las otras dos obras. La Septuaginta difiere notablemente en su ubicación de Job: un texto lo ubicaba al finalizar el Antiguo Testamento, después de Eclesiástico. Las versiones latinas establecieron un orden que la tradición española ha seguido: Job, Salmos y Proverbios. Debido al supuesto contexto patriarcal del relato y a la creencia que sostiene a Moisés como autor, la Biblia siríaca inserta al libro entre el Pentateuco y Josué. Esta amplia gama de posiciones es entendible, si se considera la incertidumbre en cuanto a fecha y género literario.[3]

TRASFONDO

Fecha. Ni los antiguos rabinos ni los eruditos modernos exhiben un consenso respecto a la fecha de Job. Las marcas de la antigüedad son evidentes en el prólogo en prosa (1.1-2.13) y en el epílogo (42.7-17): (1) sin sacerdocio o santuario, Job ofrecía sus propios sacrificios (1.5); (2) sus posesiones, como las de Abraham y Jacob, se contaban en ovejas, camellos, bueyes, asnos y siervos (1.3; cf. Gn. 12.16; 32.5); (3) su tierra estaba sujeta a las invasiones de tribus ladronas (1.15-17); (4) la duración de la vida de Job (140 años) sólo encuentra paralelos en el Pentateuco (42.16); (5) el carácter épico del relato prosaico tiene sus paralelos más cercanos en Génesis y en la literatura ugarítica; (6) En relación con Noé y Daniel,[4] Ezequiel nombra a un antiguo y justo héroe llamado Job (Ez. 14.14, 20). Aunque es posible que el autor haya forjado estas características deliberadamente, lo más probable es que el relato en prosa realmente fuese antiguo y legado por la tradición de su contexto original anterior al 1000.[5]

Pocos autores asignarían una fecha tan temprana a las secciones poéticas (3.1-42.6). Las afinidades entre Job y Jeremías (compare 3.3-26 con Jer. 20.14-18), la segunda mitad de Isaías (especialmente el canto del sufrimiento justo, 52.13-53.12), el Salmo 8 (compare Job 7.17s. con Sal. 8.5s. [TM 6s.]) y Proverbios 8 (compare 15.7s. con Pr. 8.22, 25) apuntan al siglo VII o aun después.[6] Aunque está en boga proponer una fecha exílica o postexílica para la compilación, no hay razones convincentes para ello. El libro se ocupa del sufrimiento personal y no del nacional. El libro trata acerca de la libertad de Dios para imponer dolor inmerecido y la voluntad humana de aceptarlo sin perder la fe. No se preocupa de la naturaleza y los

3. Ver este y otros asuntos técnicos en E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, trad. H. Knight, Londres, 1967, pp. vii-xii.

4. Habitualmente se vincula aquí a Daniel con el héroe ugarítico Dan'el y no con la figura bíblica cuyo libro se incluye entre los Profetas Mayores. La leyenda de Aqht describe a Dan'el como un rey que dispensa justicia a las viudas y a los huérfanos. Ver S.B. Frost, «Daniel», *IDB* 1, p. 761.

5. Pope discute las evidencias de la antigüedad de la historia; «Book of Job», *IDB* 2, pp. 913s; cf. Albright, *VTS* 3, 1955, p. 13, n. 3.

6. Albright nota diferencias entre Job y la poesía ugarítica en estilo y estructura poéticos, y concluye que el autor de Job quizá vivía en el siglo V o IV; *ibíd.*, p. 14.

límites de la retribución divina, como lo hacen Lamentaciones y Habacuc. Su cuestionamiento de la sabiduría convencional no implica que se haya escrito después de Proverbios: los puntos con los que Job chocaba seguramente ya prevalecían mucho antes de la codificación final en Proverbios. Dentro de todo, parece razonable que la obra haya sido completada entre el 600 y el 700.[7]

Paralelos en el Cercano Oriente. Un apoyo adicional para la fecha preexílica es la presencia desde la antigüedad de relatos sobre personas justas que sufrían. Tales relatos pertenecen «a la categoría de la alta sabiduría, que era de temperamento especulativo, de un enfoque no convencional y que demostraba una preocupación por cuestiones trascendentes».[8] Ninguna de estas narraciones antiguas (ver cap. 41) es un verdadero paralelo de Job. Cuando mucho muestran que, desde los albores de la literatura, los seres humanos se han visto intrigrados por los caminos de los dioses, especialmente cuando tenían que ver con el sufrimiento humano. La perplejidad de Job, entonces, tiene una larga cadena de precedentes, pero ninguna señal de ascendencia directa. Las diferencias teológicas, éticas, de tono y de ánimo entre Job y los supuestos paralelos (p.ej., la leyenda hindú de Hariscandra, «El hombre sumerio y su dios», Ludlul Bēl Nēmeqi acadio, la «Teodicea Babilónica», «Las protestas egipcias del campesino elocuente», o «Las admoniciones de Ipu-wer») son tan notables que resaltan no tanto la dependencia de documentos anteriores, sino la peculiaridad de la obra:[9]

> Job está mucho más allá de sus competidores más cercanos, en la coherencia de su análisis sostenido del tema de la miseria humana, en el alcance del multifacético examen del problema, en la fuerza y claridad de su monoteísmo moral desafiante, en la caracterización de sus protagonistas, en la excelencia de su poesía lírica, en su impacto dramático, y en la integridad intelectual con la que enfrenta «la carga indescifrable» de la existencia humana.[10]

Autoría. El autor de Job se esconde anónimamente en el trasfondo de su obra, mientras demuestra una sensibilidad sobrecogedora hacia la problemática humana, una capacidad de comprensión teológica sólida, un manejo de vastos campos de la cultura y el conocimiento, una percepción de los conflictos profundos entre personas atadas a dogmas, y destreza en la artesanía literaria. Rara vez en la historia del esfuerzo artístico alguien ha dejado un legado tan noble y a la vez con tan poca evidencia de su identidad, circunstancias o motivos.

A pesar de la reticencia personal del autor, parecen razonables algunas suposi-

7. Si hubiese que conectar a Job con algún evento preexílico, este sería la muerte de Josías en 609 (2 R. 23.29s.). Indudablemente, su trágico fallecimiento a manos de los egipcios, poco después de su reforma devota, habría sacudido la creencia popular en el castigo y la recompensa divinos.

8. R. Gordis, *The Book of God and Man*, Chicago, 1965, p. 53.

9. Ver los resúmenes de Pope, *Job*, pp. LVI-LXXI; F.I. Anderser, *Job*, Tyndale Old Testament Commentary, Downers Grove, 1976, pp. 23-32.

10. Andersen, *Job*, p. 32.

Campamento beduino similar al contexto pastoril de la historia de Job. (W.S. LaSor)

ciones: (1) El mismo debió de haber experimentado algo del sufrimiento de Job: tan auténtica es su empatía. (2) Debió de haber encontrado liberación de su dolor en algún encuentro con Dios similar al que tan poderosamente se describe en los discursos desde el torbellino (38.1-41.34 [TM 26]; cf. Sal. 73.17). (3) Debió de haber sido entrenado rigurosamente en las técnicas y tradiciones sapienciales, como lo sugieren tanto el tema como los recursos literarios utilizados. (4) Su sufrimiento debió de enfrentarlo con la sabiduría convencional, que enseñaba patrones absolutos de retribución dentro del orden divino: la bendición era siempre el fruto de la justicia y el sufrimiento, la paga del pecado. (5) Debió de haber sido un israelita, como su perspectiva de la soberanía divina, su pedido de justicia divina y su código impecable de conducta ética íntima (31.1-40) lo señalan. (6) Debió de haber usado el contexto no israelita de Uz (ya sea en el sur en Edom, o en el este en Galaad), tanto por ser la fuente del relato antiguo como porque su sufrimiento es un problema humano universal. (7) En buen estilo hebreo, debió de haber querido compartir su experiencia para fortificar a sus amigos y/o estudiantes ante la eventualidad de sufrimientos futuros, aun con más destreza que sus pares sabios en los Salmos 37, 49 y 73.

ESTRUCTURA

El movimiento del libro. Mientras continúa el debate acerca de la unidad de Job (ver más abajo) y las posibles fuentes y trasfondos de las diversas partes, deben investigarse la dirección y el movimiento de la obra en su forma final. O. Kaiser cita la analogía que hace K. Budde entre la evolución de esta obra maestra y la construcción, a menudo a lo largo de los siglos, de catedrales medievales. Estos santuarios masivos despiertan la apreciación profunda de su forma arquitectónica final, a la que contribuyó cada etapa sucesiva, y restaurar «los planes originales sería

un acto de barbarismo».[11] Tratar de separar a Job en sus partes componentes quizá llegue a disminuir la comprensión que uno pueda tener del mensaje. Un vistazo a la estructura literaria del libro revela lo siguiente:

Prólogo (prosa)	caps. 1-2
El lamento de Job (poesía)	3
Diálogo entre Job y sus amigos	4-27
(Poesía) en tres ciclos:	
Elifaz [Job responde a cada uno]	
Bildad	
Zofar	
Poema sobre la sabiduría (poesía)	28
La queja de Job (poesía)	29-31
Los discursos de Eliú (poesía)	32-37
Los discursos de Yahvéh (poesía)	38-42.6
Epílogo (prosa)	42.7-17

La forma de la obra es A-B-A (prosa-poesía-prosa). El lamento y la queja de Job enmarcan el diálogo central, el corazón de la obra, dándole la primera y la última palabra con respecto a sus amigos. Los discursos de Eliú y Yahvéh, que intentan resolver el asunto, deliberadamente desequilibran la simetría para llamar la atención a sus intervenciones y así subrayan la falta de habilidad de los principales participantes para lograr una solución.

Una consideración más detallada del papel que desempeña cada sección y su relación con el conjunto muestra:

(1) Un drama en dos etapas: la prosperidad de Job y la prueba de Yahvéh (prólogo en prosa, caps. 1-2). La narración alternada entre la tierra de Uz, donde Job vive con integridad y piedad, en prosperidad (1.1-5) o en el desastre (vv. 13-22; 2.7-13), y la corte de Yahvéh, donde Satán (ver más abajo) desafía a Yahvéh a probar a Job (1.6-12; 2.1-6). El contraste dramático (inversión trágica) define el *pathos* de la obra y resalta la problemática de Job: el cambio fundamental de una vida con una familia ideal y con muchas posesiones a la pobreza, el dolor y la soledad (1.1-5; 2.7s.). La repetición, delicada pero poderosa, intensifica la agudeza y aumenta el suspenso: la descripción típica de la rectitud de Job (1.1, 8; 2.3), el relato estereotipado de las andanzas de Satanás y la conversación con Yahvéh (1.6-8; 2.1-6; cf. 1.12b; 2.7a), el informe trágico del mensajero (1.16s., 19) y el resumen de cómo Job enfrentó la prueba (1.22; 2.10b).

La contribución del prólogo al movimiento del libro es notable. Prepara el escenario para toda la conversación que sigue y revela a todos los lectores el propósito del libro, mientras que lo esconde de Job, quien sólo ve las escenas en Uz y permanece completamente al margen de las pruebas que se preparan en los cielos. Muestra que el honor de Dios se juega junto con el de Job —su confianza en Job es el riesgo máximo— y que el interés yace más en la respuesta confiada de Job que en su comodidad personal. Representa la soberanía de Dios sobre Satán, quien no

11. Kaiser, *Introduction*, p. 391.

puede dañar a Job más allá de los límites establecidos por Dios (1.12; 2.6), y establece una tensión deliberada con las conversaciones que siguen, al rendir honores a la sólida confianza que Job demuestra en Yahvéh (1.21s.; 2.9s.). Presenta a los tres amigos como consoladores compasivos, preparando así el terreno para el agudo conflicto que surgirá.

(2) Un destino peor que la muerte: la desesperanza de Job y el silencio de Yahvéh (lamento poético, cap. 3). Con una desesperanza sólo igualada por el lamento más breve de Jeremías (20.14-18), Job maldice su nacimiento (Job 3.1-10) y llora su queja (vv. 11-26). Este contraste con su piedad controlada del prólogo es sorprendente y deliberado. El autor rehúsa suavizar el choque con explicaciones o transiciones. Mediante el uso de hipérboles semíticas características (subrayar ideas mediante el uso de la exageración), desnuda plenamente la humanidad de Job. El trauma de la pérdida se ha desvanecido y todo el horror de su encrucijada se le ha hecho evidente. Job ve a la vida desprovista de toda señal de bendición divina y, por lo tanto, de toda fuente de alegría.

Clara, aunque implícitamente, Dios se ha tornado en su enemigo: ¿quién más puede ser responsable de la supervivencia que él cuestiona? Este embate sobre el poder creador, la elección del tiempo y la providencia de Dios impone el tono del diálogo que sigue. No hay consolación en la historia o el culto de Israel, realidades sobre las que el autor mantiene un silencio consciente: «en ese aislamiento glacial de una existencia completamente desligada de la comunidad y de la historia salvífica, es donde Job sostiene su lucha con Dios».[12]

(3) La consolación es más dolorosa que la censura: tres acusadores y un defensor (diálogo poético, caps. 4-27). Aquí se hace evidente la maestría del autor, tanto en los detalles como en la ejecución total. La forma conversacional, donde a cada amigo se le conceden dos o tres oportunidades para hablar, enriquece el debate con repetición y variedad. Cada amigo habla desde una perspectiva diferente: Elifaz como místico dócil (caps. 4-5, 15, 27; esp. 4.12-31), Bildad como un tradicionalista firme (caps. 8, 18, 25; esp. 8.8-10), Zofar como un dogmático apresurado (caps. 11, 20; esp. 11.5s.).[13] El mensaje fundamental de cada uno es el mismo: ignorando la prueba celeste del prólogo, cada uno llama a Job a arrepentirse del pecado que le ha provocado su sufrimiento (Elifaz, 4.7-11; 15.12-16; 22.21-30; Bildad, 8.3-7; Zofar, 11.13-15).

En sus respuestas, Job defiende su inocencia con firmeza (6.24s.; 9.15, 20s.; 13.18, 23; 23.7, 10-12; 27.2-6), aunque reiteradamente desea morirse (6.8-13), reprocha a sus amigos su traición (vv. 14-23), lamenta su posición de humillado (7.1-6), regaña a Dios por su sufrimiento (vv. 11-21), desespera ante la incapacidad propia de argumentar con éxito contra Dios (cap. 9), reflexiona sobre el poder y el misterio de los caminos de Dios (12.7-25), ruega tener la posibilidad de poner su caso ante Dios sin la intervención de sus amigos (13.3-28), representa la crueldad de Dios que debería ser vengada (16.6-22; cap. 19), argumenta que Dios no siempre

12. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 1, p. 501.

13. Ver arriba sobre la estructura del tercer ciclo (caps. 22-27), el cual en su forma actual no tiene un discurso asignado a Zofar.

sigue patrones establecidos de justicia sino que permite que los malvados prosperen (caps. 21, 24), y se cubre aterrorizado ante la idea de la presencia asombrosa y esquiva de Dios (23.3-17). La repetición lleva la discusión al rojo vivo y así agrega tensión al suspenso y fija la atención del lector en los asuntos en cuestión. El patrón conversacional (diálogo) señala el carácter interpersonal del sufrimiento: la comprensión puede hacer que sea soportable, pero el rechazo puede tornarlo en algo intolerable. Las respuestas de Job, que a menudo toman una forma similar a los salmos de queja (p.ej., 9.15-35; 13.23-28; 16.6-17), muestran que, a pesar de estar enfrentado con el dogma de sus amigos, su pleito más sustancial es realmente con Dios, quien él sabe es responsable. La protesta de Job no consiste en sostener que está sin pecado, sino en que su sufrimiento excede todo pecado que podría haber cometido. Sus respuestas no siempre se dirigen al discurso anterior, sino que a veces se refieren a preguntas o argumentos anteriores (p.ej., en 9.3s., 15-24 Job habla después de Bildad pero en realidad está contestando la pregunta de Elifaz «¿Será el hombre más justo que Dios?» [4.17]).[14]

La calidad exquisita de la poesía, con su equilibrio, paralelismo, concisión, sensibilidad al sonido e imágenes ricas, dan al diálogo poder con cierta reserva. A pesar de los ciclos de repetición, los ataques intensificados de los amigos y los intentos de Job por defenderse, los diálogos no llegan a una solución; la brecha es más ancha al final que al comienzo, y sólo una ayuda adicional desde afuera brinda alguna esperanza.

(4) Un interludio con un mensaje: algunos pensamientos sobre el misterio de la sabiduría (himno poético, cap. 28). Esta descripción magnífica de las maravillas de la sabiduría y su inaccesibilidad al esfuerzo humano parece ser la intervención del autor. Si es parte del discurso de Job que comienza en 27.1, probablemente debe interpretarse irónicamente. Job había temido a Dios (28.28; cf. 1.1, 8; 2.3), ¡pero fue inútil![15] Si se trata de un interludio deliberado debería atribuirse al autor final, quien lo usa para cerrar una etapa del libro y preparar el terreno para la próxima. Como si estuviera reflexionando sobre el estancamiento al que había llegado el extenso diálogo, medita sobre la incapacidad humana de descubrir, comprar o discernir la verdadera sabiduría sin auxilio divino. De hecho, éste es su resumen del libro hasta ese momento: ni Job ni sus amigos han encontrado la clave todavía. Al señalar la necesidad de ayuda divina («Dios entiende el camino de ella, y conoce su lugar,» 28.23), suscita cierta anticipación para los discursos desde el torbellino (cap. 38).

(5) Una protesta contra el cielo: la caída calamitosa de Job y su inocencia comprobada (queja poética, caps. 29-31). Dilatando el suspenso con mucha destreza, el autor da a Job una oportunidad más de presentar su caso. Job lo hace de tres maneras que virtualmente resumen lo dicho hasta ese momento. Primero, repasa las escenas en la tierra de Uz, al volver a relatar el trágico cambio de su situación: de la bendición y el prestigio (cap. 29) a la burla y la angustia (cap. 30). Luego, hace un juramento de inocencia, en el que las virtudes éticas y religiosas expresadas en forma

14. D. Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, Filadelfia, 1977, p. 41.

15. Robertson desarrolla esta interpretación sarcástica del cap. 28; *ibíd.*, p. 46.

resumida en el relato en prosa (1.1, 8; 2.3) se amplían con muchos detalles (31.1-34). Finalmente, vuelve a declarar su deseo de una audiencia con Dios, sellando ese deseo con una maldición que estaría dispuesto a sobrellevar si se probase su culpa (vv. 35-40). En el momento crucial, cuando el autor extiende su pluma para resolver el asunto, Job reafirma un tema que lo moviliza: no ha hecho nada que lo haga merecedor de este sufrimiento; el próximo paso le toca a Dios: o vindica a Job o lo destruye.

(6) Una reprimenda y una lección: los intentos de Eliú de corregir tanto a Job como a sus amigos (discurso poético, caps. 32-37, con introducción en prosa, 32.1-5). Todo el desarrollo de la narración hasta el momento indica que, sólo si Dios aparece, podrá encontrarse una solución a la cuestión. Los amigos ya lanzaron su dardo final; comienza a asentarse el polvo del último embate de Job; el lector está listo para escuchar a Dios mismo. Pero en vez de eso aparece un nuevo personaje, sin duda con la intención de producir cierta sorpresa y suspenso. No es poca la ironía expresada: hasta el nombre Eliú («el es Dios») contribuye al humor. El nombre podrá ser divino, pero el enfoque es tan humano como el de los otros.

A pesar de que hay un fuerte consenso entre los eruditos respecto a que los discursos de Eliú se insertaron después de terminada la obra básica, estos discursos desempeñan un papel siginificativo en el movimiento del libro. Realzan el suspenso mediante la postergación del clímax. Refuerzan la comprensión de los temas en cuestión con un repaso de los argumentos de Job (33.8-13), una repetición de las respuestas de los amigos y el ensayo de nuevas respuestas.[16] Los discursos indican que la sabiduría joven,[17] en esencia, no era mucho más efectiva que la antigua, no obstante su gran verborragia. Amplían el tema al que Elifaz ya había hecho una breve referencia (5.17): el sufrimiento puede cumplir un papel disciplinario y refinador en la providencia de Dios (33.14-30; 36.8-12).[18] Estos pasajes son una preparación para escuchar la voz de Dios, ya sea al reprochar la ignorancia arrogante de Job en su cuestionamiento de los caminos de Dios (35.16; cf. 38.2), ya al anunciar la soberanía majestuosa de Dios sobre la creación entera como evidencia de su confiabilidad en cuestiones de justicia (34.12-15; 36.24-37.24).[19] Ellos nos

16. Gordis, *The Book of God and Man*, p. 105, nota que las quejas más grandes de Job contra Dios —sufrimiento inocente, persecución injusta, y rechazo de ser oído— se responden en orden inverso: rechazo de ser oído (vv. 11-30), persecución injusta (34.1-30), sufrimiento inocente (vv. 31-37).

17. La juventud de Eliú (vv. 6-10) puede ser la explicación de su falta de mención en el prólogo; quizá se acopló como un estudiante de los otros y fue tratado como una parte del séquito indigna de nombrarse.

18. De acuerdo con Gordis, Eliú sostiene que el sufrimiento es una parte en «la advertencia al justo, no solamente contra los pecados actuales y patentes, sino también contra las ofensas potenciales y latentes»; *The Book of God and Man*, pp. 113s. Aunque esta interpretación puede ser teológicamente sana, las palabras de Eliú parecen reconocer el pecado presente, especialmente la arrogancia, como Gordis también subraya (p. 114).

19. Aun en su forma literaria, la exposición de Eliú acerca de la gloria del poder divino se asemeja a los discursos de Yahvé, especialemente en el uso de las preguntas retóricas de disputa (ver 37.15-20; 38.31-35).

dan evidencia final de la falta de habilidad terrena para comprender los misterios del cielo; como los otros, Eliú no tenía conocimiento de la prueba que había entre Yahvéh y Satán.

(7) Una voz que silencia el debate: la revelación de Yahvéh de su poder y su gloria (discurso poético, 38.1-42.6). A lo largo del libro, el problema de Job ha sido con Dios, aunque los argumentos dogmáticos y fuertes de sus amigos aumentan su agravio. Elifaz, Bildad, Zofar y Eliú, todos buscan hablar en nombre de Dios para aclarar las dudas de Job y aminorar su lucha. Todos fracasaron. Finalmente, llega el turno de Yahvéh.

La presencia divina rompe el silencio de Uz con toda la fuerza de un torbellino (38.1). Es como si Dios mismo se impacientara con las tácticas de sorpresa y suspenso que usa el autor y lo rebasara para confrontar a Job con un poder y una franqueza increíbles. Esta confrontación merece varias observaciones: (a) El estilo descarga sobre Job una pila aparentemente interminable de preguntas retóricas, que llevan sus propias respuestas, en una manera que deja indefenso a Job. (b) Yahvéh enfrenta a Job con las maravillas de la creación (38.4-11), los ciclos, las estaciones, y el orden del universo (vv. 12-38), los patrones de vida de animales y aves (38.39-39.30), como demostración cósmica y concluyente de la divina soberanía que gobierna toda la realidad, presumiblemente hasta la vida de Job. (c) Está implícita la aplicación parcial de este poder a la historia personal de Job, sólo cuando Dios desafía a Job a demostrar si es capaz de efectuar juicios rectos en la historia (40.10-14). (d) Yahvéh no da respuestas directas a los cuestionamientos de Job, ni revela su razón o la prueba de Satanás. (e) Las baterías de argumentos de Yahvéh confirman las peores predicciones de Job en cuanto a un encuentro entre ambos: «Si quisiere contender con él, no le podrá responder a una cosa entre mil... Si habláremos de su potencia, por cierto es fuerte» (9.3, 19). (f) La repetición se usa característicamente para intensificar la teofanía y maravillar a Job sobremanera, silenciándolo hasta dejarlo en un mutismo sumiso (40.3-5; 42.1-6): el segundo discurso de Yahvéh enfoca con cierta agudeza a dos criaturas —Behemot (¿hipopótamo? 40.15-24) y Leviatán (¿cocodrilo? 41.1-34 [TM 40.25-41.26])— cuyos hábitos van más allá del conocimiento humano; el primer discurso abarca amplios sectores del universo, sin detenerse en los detalles de algún aspecto particular. (g) La última palabra de Job es la que ha resistido a lo largo de su tenso y tedioso debate con los amigos: «Por tanto me aborrezco, y me arrepiento en polvo y ceniza» (42.6).[20] (h) La contrición de Job no es una admisión de que su sufrimiento es algo merecido por su pecado, sino que sus quejas contra Dios se arraigan en que no conocía a Dios lo suficientemente bien (vv. 3-6). (i) Las respuestas surgen no tanto de la avalancha de nueva información, como de una nueva relación con el Señor del universo: «Mas ahora mis ojos te ven» (v. 5). (j) Gran parte de lo que los amigos y Eliú han dicho sobre Dios puede ser

20. J.B Curtis sugiere una interpretación contraria de 42.2-6, y concluye que, sin arrepentirse, Job expresa desprecio y asco hacia Dios, quien tiene todo poder, pero lo oprimió sin responder su clamor de justicia. Esta interpretación está tan profundamente fuera de armonía con el epílogo que sigue, que es difícil concebir cómo la respuesta de Job y el epílogo pudieron haberse combinado; «On Job's Response to Yahweh», *JBL* 98, 1979, pp. 497-511.

cierta, pero escuchar algo sobre él y encontrarse con el Rey del cielo no es lo mismo: el «porqué» del sufrimiento es menos importante que el «Quién».

(8) Una vindicación casi innecesaria: Dios restaura la reputación, las riquezas y la familia de Job (epílogo en prosa, 42.7-17). Dios deseaba que Job reconociera la vasta diferencia entre la sabiduría y el poder de Dios, y su propia ignorancia y debilidad. La prueba había pasado y la apuesta con Satán había sido ganada, pero sólo después de un esfuerzo monumental y muchísimo dolor. La fe de Job, fuerte al comenzar, había sido refinada como oro que pasa por los fuegos de la adversidad, la perplejidad y la duda. En el epílogo, el autor permite que ese carácter brille a la luz de las bendiciones de Dios: la vindicación de Dios comienza con el regaño reiterado de sus tres amigos (vv. 7s.),[21] un regaño que vibra con ironía, especialmente cuando Dios tilda de «necedad» la perspectiva que los amigos tienen de la misma esencia de la sabiduría piadosa (v. 8). Además, Dios asigna a Job el papel sacerdotal o profético de intercesión que nos recuerda el servicio dedicado originalmente a sus hijos (v. 8; cf. 1.5). Esta vindicación es una demostración magnánima de gracia: Dios perdona a los amigos, restaura las posesiones y la familia de Job (42.10, 12-15), prolonga su vida, y multiplica su posteridad (vv. 16s.);[22] Job a su vez imita la gracia de Dios al orar por los amigos, cuyos argumentos lo habían golpeado (v. 10) y al ser generoso con sus hijas (v. 15).[23] La vindicación es confirmada en el honor y la simpatía demostrada por los parientes de Job, quienes vienen a cumplir con el papel previsto para los amigos (compárese el v. 11 con 2.11). El movimiento del libro se completa con la descripción de la restauración de los bienes de Job mucho más allá de su estado original, lo cual señala la integridad de Dios en su reconocimiento de que Job había pasado la prueba y en su desaprobación de la opinión de los amigos que sostenían que la situación de Job estaba ligada al pecado, y al remarcar que la pobreza no es necesariamente un estado más justo que la prosperidad. La vindicación se basa en el poder de Dios,[24] quien fue responsable de la calamidad y la restauración, y proclama su palabra de gracia tanto en el contexto como en contenido. Dios deja

21. Ver más arriba acerca de las implicancias de este reproche.

22. La doble restauración de las posesiones de Job, especialmente su ganado (vv. 10, 12), demostraría el humor irónico: la ley israelita obligaba a los ladrones a pagar doble por robar un buey, un asno o una oveja (Ex. 22.4 [TM 3]). Algunas versiones, siguiendo el Targum (11QtgJob), tienen *šib̲ʿānâ* (42.13) como una forma dual («doble siete») y asignan a Job catorce hijos en la restauración (cf. Dhorme, Gordis).

23. La inclusión de las hijas en la herencia parece notable según la perspectiva de la ley israelita (Nm. 27.8), en la cual una hija heredaba la propiedad de su padre solamente si no había ningún hijo como heredero. Además, estudios recientes sobre el nomadismo en el antiguo Cercano Oriente han modificado el antiguo punto de vista que estaba basado, en gran medida, sobre los modelos árabes de nomadismo de camellos. Nuevas teorías postulan una simbiosis «pastoralista-aldeana» entre las comunidades agrícolas establecidas y los pastores que se mudaban estacionalmente dentro de la estepa con el rebaño, para buscar pasturas. Los aldeanos y los pastores fueron partes integradas de una comunidad tribal. Un breve pero completo resumen de las teorías y sus evidencias se encuentra en W.G. Dever, «The Patriarchal Traditions», *Israelite and Judaean History*, J.H. Hayes y J.M. Miller, eds., pp. 102-117.

24. El hecho de que no se nombra a Satanás en el epílogo dice mucho acerca de la soberanía de Dios aun en la adversidad humana.

las cortes celestes y viene al montón de cenizas en Uz para perdonar a los sabios doctrinarios y restaurar la fortuna del atribulado Job, a quien afectivamente y con ánimo de afirmación llama «siervo» (vv. 7s.; cf. 1.8; 2.3).

Unidad del libro. Si este análisis del movimiento del relato y las conexiones complejas entre sus partes es sustancialmente correcto, el interrogante sobre la unidad ya ha sido respondido afirmativamente. Sin embargo, un breve comentario quizás pueda señalar algunos problemas en la composición del libro y sus posibles soluciones:

(1) La relación del prólogo y el epílogo en prosa con las secciones poéticas ha sido explicada de diversas maneras. Una gran parte de los eruditos rechaza la idea de que el poema se escribió primero y las secciones en prosa se agregaron años después. Los diálogos son difíciles de comprender sin tener como contexto un relato y no llevan a ninguna parte sin el epílogo que los complete. Es más probable la teoría, ya esbozada, de que el autor adaptó el relato en prosa al narrar su propia lucha teológica, y quizás personal, en las secciones poéticas.[25]

Aunque algunos aspectos del prólogo y del epílogo del libro parecen estar en conflicto con el tono de la poesía, esto no debería estropear la integridad del libro: (a) la vida seminómade que se describe en el prólogo puede vincularse con el contexto agrario (31.8, 38-40) y hasta con el urbano (19.15; 29.7), si vemos a Job invernar en una ciudad no muy lejos de su tierra cultivable y seguir a sus rebaños en las otras estaciones;[26] (b) la diferencia en el ánimo y las respuestas de Job entre el prólogo y el diálogo pueden atribuirse al pasar del tiempo y al agravamiento causado por las respuestas fáciles de sus amigos.

(2) El tercer ciclo del diálogo (caps. 22-27) aparece incompleto: el discurso de Bildad es llamativamente corto (25.1-6); parte de la respuesta de Job suena como de Bildad (26.5-14); y los versículos finales de la respuesta de Job, que describen el destino terrible de una persona próspera malvada y de su familia (27.13-23), pueden haber pertenecido originalmente a Zofar. Aquí el problema no es una autoría múltiple. Más bien, esta porción del manuscrito probablemente se dañó y fue reconstruida de una manera inadecuada en una fecha temprana.[27] Una explicación alternativa ve el ciclo truncado como una «manera posible del autor de demostrar que el debate se había desplomado»,[28] ya sea por un sentido de derrota ante la lógica de Job o por la frustración de su resistencia.

(3) El poema sobre la sabiduría (cap. 28) a menudo ha sido identificado como un agregado posterior.[29] Tal como está el texto actual se lo asigna a Job, pero representa

25. La secuencia «prosa-poesía-prosa» (A-B-A) no es en sí misma una señal de falta de unidad. Nótese el Código de Hamurabi con el orden «prosa-poesía-prosa» del «prólogo-ley-epílogo» y el modelo lingüístico del libro de Daniel: «hebreo-arameo-hebreo».

26. S. Terrien, *IB* 3, p. 886.

27. Gordis, *The Book of Job*, Nueva York, 1978, pp. 534s., expone este ciclo y la reconstrucción más probable; ver p. 547

sobre su punto de vista del texto dañado.

28. Andersen, *Job*, p. 34.

29. P.ej., A. Robert y A. Feuillet, *Introducción*, p. 591: «La *evocación de la sabiduría* tiene todas las trazas de ser una interpolación ... Se puede incluso decir que el tema no parece en

un cambio tal de su ánimo irritado, que tendría que interpretarse sarcásticamente (ver más arriba). Sin embargo, tanto este poema como los discursos finales de Yahvéh hablan de la falta de habilidad humana para discernir los misterios de Dios. Ya que el tono y el contenido no encajan bien con los discursos de Job y sus consoladores, es mejor ver en el poema un interludio del propio autor, diseñado para aliviar la tensión y reflexionar sobre lo inadecuado de ambos lados del argumento.[30]

(4) El segundo discurso de Yahvéh (40.15-41.34 [TM 26]) frecuentemente ha sido considerado un agregado posterior, porque supuestamente le falta ingeniosidad, es redundante (Job ya ha dejado de argumentar; 40.3-5), y se concentra en sólo dos animales.[31] En defensa de la unidad de los dos discursos de Yahvéh y su papel en el libro, P. Skehan arguye que el primer discurso (caps. 38-39) está diseñado deliberadamente para responder a la primera sección del monólogo final de Job (caps. 29-30), mientras que el segundo (40.7-41.26) está diseñado en contenido y extensión para derrotar por lejos la segunda sección del monólogo de Job (cap. 31).[32] Gordis defiende la unidad de ambos discursos diciendo que las descripciones del hipopótamo y del cocodrilo, en los que Dios se deleita a pesar de la repulsión que causa a los seres humanos, apoyan con fuerza «la afirmación de que el hombre no puede juzgar al universo y su Hacedor, en términos antropocéntricos».[33] El segundo discurso podrá parecer redundante a un oyente occidental, pero sólo porque no reconocemos el uso hebreo de la repetición para realzar el suspenso.[34] La extensión cada vez mayor de las descripciones de animales (caballo, 39.19-25; hipopótamo, 40.15-24; cocodrilo, 41.1-34 [TM 40.25-41.26] es parte del arte de la obra; la abundancia de detalles tiene como fin maravillar a Job y evocar la rendición deseada.[35]

(5) Los discursos de Eliú (32.1-37.24) han provocado más controversia entre los eruditos que cualquier otra porción de Job. La opinión de O. Eissfeldt es típica: «Los discursos interrumpen violentamente la estructura artística del libro original».[36] Entre los argumentos que generalmente se aducen para apoyar este veredicto está la observación de que no se menciona a Eliú en el prólogo ni antes de su aparición. Dos explicaciones son posibles para esta omisión: como parte de la comitiva de los consoladores o como discípulo de ellos no mereció una mención especial;[37] o

modo alguno sugerido por las tendencias de Job y de sus amigos». Ver H.H. Rowley, *Job*, NCBC, Grand Rapids, 1980, pp. 13s.

30. Andersen, *Job*, p. 53; Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, pp. xcvii-xcviii; y Gordis, *The Book of Job*, pp. 536-538. Dhorme sugiere que el autor compuso este poema y los discursos de Yahvé más tarde, y los insertó, mientras que Gordis sostiene que el autor escribió el poema en una etapa temprana de su carrera y luego lo incluyó en el libro.

31. Rowley, *Job*, p. 13.

32. «Job's Final Plea (Job 29-31) and the Lord's Reply (Job 38-41)», *Bibl* 45, 1964, pp. 51-62.

33. *The Book of Job*, p. 558.

34. Nótese que la respuesta de Job, que promete silencio (40.3-5), no es aún la madura confesión buscada por Dios, y por lo tanto requiere el segundo discurso.

35. Andersen, *Job*, p. 49.

36. *Old Testament*, p. 457.

37. El prólogo indica que los tres amigos vinieron desde lejos y habían establecido un tiempo y un lugar (2.11) de encuentro antes que visitaran a Job.

se retrasa la mención deliberadamente para resaltar la sorpresa e incrementar el suspenso que producen estos discursos.

Debemos admitir que es muy llamativo que el prólogo no diga algo sobre la intervención de Eliú, considerando la extensión y la intensidad de los discursos. Quizás porque Eliú celebraba los misterios maravillosos de Dios y regañaba a Job con menos ahínco que el del dogmatismo de sus amigos, no requirió una censura directa. El autor puede haber agregado los discursos de Eliú en una fecha posterior, sin precisar una armonización de los detalles (p.ej., añadiendo su nombre al epílogo que ya había escrito).[38]

Se dice que el estilo de Eliú difiere significativamente del estilo de los diálogos. Los argumentos basados en el uso de los nombres divinos (p.ej., El, Yahvéh, Eloah, El Shaddai) o la supuesta presencia de palabras arameas merecen atención, pero no son concluyentes. Diferentes temas y circunstancias pueden hacer necesario que el mismo autor se exprese con distintas palabras. Una similitud estilística clave con el resto del libro es el uso que Eliú hace de citas como trasfondo para sus propios comentarios (p.ej., 33.8-11; 34.5s.; cf. 42.3-4a). Esto podría dar relieve a uno de los propósitos del autor en esta sección: resumir y reformular posiciones clave de la postura de Job, para preparar el terreno para los discursos finales de Yahvéh.

Aunque las discusiones sobre la unidad e integridad de Job persistirán, es cada vez más común que los eruditos concluyan que el libro se entiende mejor no cuando se lo fragmenta en múltiples partes, cada una con su propia historia, sino cuando su forma final se estudia con un compromiso de percibir su mensaje tal como se encuentra hoy. El resumen de Gordis es bastante adecuado: «El libro así emerge [de diversas etapas de trabajo del autor] como una unidad magníficamente estructurada, la obra de un solo autor de genio trascendental, como artista literario y como pensador religioso, con pocos pares, si es que hubo alguno en la historia de la humanidad».[39]

Ni la inspiración de la obra ni su autoridad como Escritura depende de su unidad. Para el Espíritu Santo es tan fácil supervisar un proceso editorial como la composición original del autor. El producto de esa inspiración es lo que exige atención y obediencia, aun cuando la bruma de su antigüedad vele el proceso.

CONSIDERACIONES LITERARIAS

Género. ¿Qué tipo de libro es Job? La pregunta ha desafiado toda respuesta terminante, como podrá apreciarse en el siguiente muestrario de géneros propuestos:

(1) La «queja y reconciliación» a veces ha sido identificada como un género aparte, siguiendo el patrón del Ludlul Bēl Nēmeqi babilónico. H. Gese ha identificado tres componentes en este género: relato de sufrimiento, lamentación e inter-

38. Así Gordis, *The Book of God and Man*, pp. 110s. D.N. Freedman asigna los discursos de Eliú al autor, pero su inserción a un editor posterior, »The Elihu Speeches in the Book of Job», *HTR* 61, 1968, pp. 51-59.

39. *The Book of Job*, p. 581.

vención divina para sanar al que sufre.[40] El punto débil más notable es que esta sugerencia no explica el corazón del libro actual, es decir, la controversia con los amigos.

(2) C. Westermann[41] y otros consideran que los lamentos similares a los salmos (quejas) son la espina dorsal de Job. Esta teoría sostiene que Job no es la exposición típica sobre el sufrimiento que se esperaría en la literatura sapiencial, sino una exploración más aguda y personal.[42] Westermann ha brindado un aporte valiosísimo al acentuar los numerosos paralelos entre los discursos de Job y los salmos de queja individual. Pero el papel del prólogo y el epílogo, como así también el consejo de los amigos, marcan una distinción notable entre este libro y las formas más simples y estereotipadas de los salmos.[43]

(3) B. Gemser y otros sugieren la disputa legal como la clave de la forma del libro:

> Formalmente, no hay mejor manera de entenderlo que como el registro de los procedimientos de un *rîb* [controversia o acusación legal] entre Job y el Dios todopoderoso, en el que Dios es el demandante y el fiscal, los amigos de Job son testigos, co-demandados y jueces, mientras que Dios es demandado y acusado, aunque como un hecho de fondo, y finalmente es el juez último tanto de Job como de sus amigos.[44]

La percepción de Gemser en cuanto a posibles alusiones y términos legales es útil, pero una categoría de disputa no basta para describir la estructura de la obra como un todo, y considerar su fuerza.

(4) Como discurso escolar, el libro representaría intentos de un maestro superior de enfrentar frontalmente las preguntas de los estudiantes respecto a «la supervisión de Dios sobre justos y malvados».[45] Este enfoque parece más apropiado al estilo

40. *Lehre und Wirtlichkeit in der alten Weisheit*, Tubinga, 1958. N.H. Snaith también usó este modelo para reconstruir el desarrollo del texto en tres etapas: (a) prólogo y epílogo (sin mención de los amigos), monólogos de Job (caps. 3, 29-31) y apología (40.3-5), y discursos de Yahvéh (caps. 38-41); (b) relato de los amigos (2.10-13; 42.7-10) y diálogo (caps. 4-28); y (c) discursos de Eliú (caps. 32-37); *The Book of Job: Its Origin and Purpose*, SBT, 2a. ser. 11, Naperville, 1968.

41. *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*, trad. C.A. Muenchow, Filadelfia, 1981.

42. Von Rad no encuentra a los diálogos como «debates contenciosos», sino como «quejas de un lado y palabras pastorales de consuelo del otro»; *Wisdom in Israel*, p. 209. Nótese J.A. Soggin: «Tanto como una pieza de literatura sapiencial, el libro de Job es una dramática representación del género literario del 'lamento individual' en una forma dramática»; *Introduction*, p. 389.

43. Ver G. Forher, reseña de Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, *VT* 7, 1957, pp. 107-111.

44. B. Gemser, «The *Rîb*- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality», *VTS* 3, 1955, p. 135. Este punto de vista se basa en parte en L. Köhler, *Hebrew Man*, trad. P.R. Ackroyd, Nashville, 1956, quien reconstruye los procedimientos cortesanos del antiguo Israel, en parte, sobre la base de Job.

45. M.B. Crook, *The Cruel God: Job's Search for the Meaning of Suffering*, Boston, 1959, p. 5.

didáctico del Salmo 37 que al debate brioso de Job. Además, existe tan poca evidencia directa de la presencia de escuelas en Israel, que es necesario ser cuidadosos al aceptar este punto de vista, que construye una teoría sobre el fundamento incierto de otra teoría.[46]

(5) Como debate filosófico, Job podría estar construido sobre los lineamientos de los diálogos de Platón,[47] pero los razonamientos sutiles y los argumentos teóricos del simposio griego parecen distar muchísimo del debate personal y teológico del montón de cenizas en Uz.

(6) A menudo se ha sugerido como forma el patrón griego de la tragedia.[48] Surgen por lo menos dos factores en contra de esta comparación con el drama griego: la ausencia virtual de cualquier presentación dramática en la adoración o en el esparcimiento en la vida judía antes del siglo II a.C., y amplias diferencias de contenido entre los apáticos y frecuentemente maliciosos destinos y fallas morales que incluye la tragedia griega, y la tensión entre la libertad de Dios y la integridad de Job que gobierna el libro.

(7) Job puede ser definido como comedia a la luz de «su percepción de la incongruencia y su ironía; y ... la línea fundamental de su argumento que lleva, en última instancia, a la felicidad del héroe».[49] Aunque esta postura resulta atractiva, queda por comprobar si estos componentes de la comedia prevalecían en el Medio Oriente durante el primer milenio.

(8) La forma de parábola (heb. *māšāl*) fue sugerida por el rabí Simeón ben-Laquis (siglo II d.C.), quien creía que Job era un personaje ficticio, cuyo relato se escribía para transmitir una lección espiritual.[50] De hecho, los discursos de Job a veces son llamados *māšāl* (27.1; 29.1) y sus experiencias obviamente tienen la intención de ser una instrucción espiritual.[51] Sin embargo, la designación «parábola» puede resultar engañosa como género para un relato tan complicado como el de Job, porque generalmente a la parábola se la asocia con relatos breves y pertinentes que sólo intentan establecer un punto en particular.

(9) El relato épico es otra sugerencia frecuente. Andersen compara a Job con los relatos de los patriarcas, Moisés, David o Rut, y le asigna cuatro características: economía en la relación de hechos, objetividad en la descripción de las acciones de los personajes sin indagar sus emociones, reserva del autor en cuanto a juicios

46. Ver R.N. Whybray, *BZAW* 135, 1974, pp. 33-43, sobre una exposición de la evidencia a favor y en contra de la existencia de escuelas.

47. P.ej., C. Fries, *Das philosophische Gesprach vom Hiob bis Platon*, Tubinga, 1904.

48. H.M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy Restored*, Nueva York, 1918; cf. R.B. Sewall, *The Vision of Tragedy*, 2a. ed., New Haven, 1980, pp. 9-24.

49. J.W. Whedbee, «The Comedy of Job», *Semeia* 7, 1977, p. 1; ver J.A. Holland, «On the Form of the Book of Job», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2, 1972, pp. 160-177. Un punto de vista relacionado con esto, pero que niega el final feliz, se encuentra en Robertson: «La ironía cala el libro entero y provee la clave fundamental para entender su complicado tema»; *The Old Testament and the Literary Critic*, p. 34.

50. Midrash, *Gen. Rab.* 67; Talmud *B. Bat.* 15a.

51. Una posible gama de significados de *māšāl* puede verse en D.A. Hubbard, «Proverb», *IBD*, pp. 1289s.

valorativos sobre la moral, y un énfasis sobre los discursos que revelan la problemática y la fe de los personajes.[52] Pero ninguno de estos relatos «épicos» es comparable a los discursos de Job en cuanto a poder, extensión e intensidad.

Cada una de estas aproximaciones puede contribuir con algo a la comprensión de Job. El asunto del género es más que un tema de curiosidad intelectual; es un indicio esencial del significado del libro. La forma y el contenido están entrelazados inseparablemente.

De hecho, es tan importante el género de Job, que no debería encajonarse al libro en un molde preconcebido. Llora con sus quejas, argumenta con disputas, enseña con precisión didáctica, emociona con su comedia, hiere con su ironía, y relata la experiencia humana con majestuosidad épica. Pero sobre todo, Job es único: el don literario de un genio inspirado.[53]

Características literarias. Los estudiantes de literatura abundan en expresiones superlativas cuando describen la maestría de Job. Por ejemplo, las variedades de paralelismo poético, incluyendo el uso exquisito de trípticos y unidades aún más largas, de por sí revelan una proeza literaria considerable. En esta obra debemos contentarnos con echar un breve vistazo a las metáforas y los símiles, las distinciones coloridas de la creación, y las citas que son distintivas del estilo del autor:

(1) Las metáforas y los símiles abundan tanto en número como en calidad y merecen las apreciaciones de A.S. Peake: «el poeta es un maestro de las metáforas tomadas de muchas esferas de la vida».[54] Por ejemplo:

Y mis días fueron más veloces que la lanzadera del tejedor... (7.6)

Mis días han sido más ligeros que un correo;
Huyeron, y no vieron el bien.
Pasaron cual naves veloces;
Como el águila que se arroja sobre la presa. (9.25s.)

Me arruinó por todos lados, y perezco;
Y ha hecho pasar mi esperanza como árbol arrancado. (19.10)
Me esperaban como a la lluvia,
Y abrían su boca como a la lluvia tardía. (29.23)

Son aún más llamativas las metáforas extendidas, tan detalladas que rayan en lo alegórico:

Pero mis hermanos me traicionaron como un torrente;
Pasan como corrientes impetuosas
Que están escondidas por la helada,
Y encubiertas por la nieve;
Que al tiempo del calor son deshechas,

52. *Job*, pp. 36s.

53. Así también Pope: «El libro visto como una unidad es *sui generis*, y ningún término simple ni una combinación de términos se adecua para describirlo»; *Job*, p. XXXI.

54. *Job*, Century Bible, Edimburgo, 1905, p. 41.

Y al calentarse, desaparecen de su lugar;
Se apartan de la senda de su rumbo,
Van menguando, y se pierden.
Miraron los caminantes de Temán,
Los caminantes de Sabá esperaron en ellas;
Pero fueron avergonzados por su esperanza;
Porque vinieron hasta ellas, y se hallaron confusos.
Ahora ciertamente como ellas sois vosotros;
Pues habéis visto el tormento, y teméis. (6.15-21)

Porque si el árbol fuere cortado,
aún queda de él esperanza;
Retoñará aún, y sus renuevos no faltarán.
Si se envejeciere en la tierra su raíz,
Y su tronco fuere muerto en el polvo,
Al percibir el agua reverdecerá,
Y hará copa como planta nueva.
Mas el hombre morirá, y será cortado;
Perecerá el hombre, ¿y dónde estará él? (14.7-10)

(2) Las descripciones de la creación virtualmente no tienen paralelo en poder poético:

¿Tiene la lluvia padre?
¿O quién engendró las gotas del rocío?
¿De qué vientre salió el hielo?
Y la escarcha del cielo, ¿quién la engendró? (38.28s.)

¿Diste tú al caballo la fuerza?
Vestiste tú su cuello de crines ondulantes?
¿Le intimidarás tú como a langosta?
El resoplido de su nariz es formidable.

. . . . . .

Hace burla del espanto, y no teme,
Ni vuelve el rostro delante de la espada.
Contra él suenan la aljaba,
El hierro de la lanza y de la jabalina. (39.19s., 22s.)

(3) Las citas cumplen un papel significativo en el argumento, aunque a veces son difíciles de identificar. Gordis las divide en varias categorías:[55]

Citas de la sabiduría popular: «Respondiendo Satanás, dijo a Jehová: Piel por piel,[56] todo lo que el hombre tiene dará por su vida» (2.4). También podrían ser proverbios los citados en 11.12 y 17.5.

55. *The Book of God and Man*, pp. 174-189; ver también *Poets, Prophets and Sages*, Bloomington, 1971, pp. 104-159.

56. Gordis, *The Book of Job*, p. 20, reseña varias interpretaciones y acepta: «un hombre dará el pellejo de otro en favor, i.e., para salvar su propio pellejo».

Citas directas de los pensamientos del orador:

Cuando estoy acostado, digo:
¿Cuándo me levantaré?
Mas la noche es larga, y digo: estoy lleno de inquietudes hasta el alba. (7.4)[57]

Cita de la anterior manera de pensar del orador:

Hice pacto con mis ojos;
Cómo, pues, había yo de mirar a una virgen?
Porque ¿qué galardón me daría de arriba Dios,
Y qué heredad el Omnipotente desde las alturas? (31.1s.)

Gordis recoge el significado pleno del v. 2 agregando una línea introductoria que aclara su relación con el v. 1: «*Porque pensé*, ¿si pequé [con esa mirada lujuriosa], qué heredad me daría de arriba Dios...?»[58]

Cita de un proverbio como texto:

Yo soy joven, y vosotros ancianos;
Por tanto, he tenido miedo, y he temido declararos mi opinión.
Yo decía: Los días hablarán,
Y la muchedumbre de años declarará sabiduría.
Ciertamente espíritu hay en el hombre,
Y el soplo del Omnipotente le hace que entienda. (32.6-8)

Eliú usó el proverbio para refutar el texto aludido y para justificar su derecho de intervención, a pesar de su juventud.

Cita de un proverbio para corregir otro proverbio:

En los ancianos está la ciencia,
Y en la larga edad la inteligencia.
Con Dios está la sabiduría y el poder;
Suyo es el consejo y la inteligencia. (12.12s.)

Si agregamos «ustedes dicen» al primer versículo y «Mas yo digo» al segundo,[59] se aclara el debate.

Cita de la perspectiva de otra persona:

[Ustedes dicen:] Dios guardará para los hijos de ellos su violencia;
Le dará su pago, para que conozca. (21.19)

La Versión Popular está en lo cierto cuando agrega «Se dice que...», cuando Job resume las opiniones expresadas por sus amigos.

La siguiente cita, que debería comenzar con «Ustedes dicen», parece resumir los

57. Traducción de Gordis, *The Book of God and Man*, p. 179.
58. *Ibíd.*, p. 181. El extiende la cita para incluir los vv. 3s.
59. *Ibíd.*, p. 184. La ilustración de estos dos últimos usos de citas también puede encontrarse en Eclesiastés (ver p. 582), lo que sugiere que este fue una técnica popular de sabiduría no convencional.

argumentos de los consoladores en el sentido de que el proceder de Dios es incomprensible (4.17; 11.7-12; 15.8, 14):

¿Enseñará alguien a Dios sabiduría,
Juzgando él a los que están elevados? (21.22)

Job responde a esa pregunta en los vv. 23-26.

A veces el texto en sí usa una frase introductoria para aclarar que lo que sigue es una cita:

Porque decís: ¿Qué hay de la casa del príncipe,
Y qué de la tienda de las moradas de los impíos? (v. 28)[60]

Podría escribirse un ensayo sobre el acercamiento bíblico a la estética citando sólo a Job. La combinación de reflexión sublime sobre el proceder del Señor con la familia humana y de logros literarios consumados sitúan a Job en una categoría aparte con respecto a la literatura mundial.

Formas. «El libro de Job es una mezcla asombrosa de casi todos los tipos de literatura que encontramos en el Antiguo Testamento.»[61] De hecho, los cuarenta y dos capítulos son una mina de oro para el estudio de la historia de las formas. Con una ingeniosidad increíble, el autor ha entrelazado varias docenas de formas literarias fácilmente discernibles en la contextura de su obra. El muestrario que ofrecemos no sólo documentará esta exhibición literaria llamativa, sino que además dará algunos indicios sobre el ánimo y la intención del autor, quien usó las formas no tanto para impresionar a sus oyentes sino para transmitir matices del mensaje:

(1) La narrativa en prosa (1.1-2.13; 32.1-5; 42.7-17) nos cuenta el relato básico, sirve como contexto para el poema e introduce a Eliú. La mayor parte de las características han sido expuestas más arriba (pp. 551s.).[62]

(2) Los lamentos sobre su nacimiento (cap. 3; cf. 10.18s.) representan la forma literaria que disponía a Job para expresar las profundidades de su depresión (cf. Jer. 20.14-18). En realidad, dos formas parecidas se combinan aquí: (a) la maldición del día del nacimiento: es una manera de invocar la muerte o contemplar el suicidio para reservar y actuar en contra de todas las consecuencias de ese día (3.3-10); y (b) las preguntas que expresan una queja, que comienzan con «por qué» y no esperan una respuesta específica sino introducen descripciones explicativas del sufrimiento (vv. 11-26; cf. 10.18s., donde la pregunta es seguida por el deseo de haber nacido muerto). El autor tiene la intención de representar a Job en las profundidades de la derrota para poder preparar el escenario para el consejo de los amigos y la respuesta de Job.

(3) La queja es la forma que Job más frecuentemente utiliza (caps. 6-7; 9.25-10.22; 13.23-14.22; 16.6-17.9; cap. 23; 29.1-31.37).[63] El uso de esta forma tiene

60. Sobre cap. 21, ver *ibíd.*, pp. 185s.
61. Andersen, *Job*, p. 33.
62. Pope indica las similitudes entre esta historia y el libro de Rut; *Job*, p. LXXI.
63. *Idem.* Aunque podría discutirse sobre los detalles, esta lista, por lo general, es precisa y da una idea del papel de cada queja en el libro.

varios propósitos. Evita que el libro sea un discurso didáctico sobre las causas del sufrimiento y permite descripciones completas del sufrimiento en poesía figurada y aguda (p.ej., 16.6-17), una de las características principales de los salmos. La forma incluye otros componentes tales como los ruegos implícitos de rescate (13.24s.) y los juramentos de inocencia (31.3-40). Puede dirigirse a los amigos de Job, que ahora cuenta como enemigos (p.ej., 6.14-23), o a Dios (p.ej., 10.2-22), dejando lugar para los tres participantes en una queja: Dios, los enemigos y el que sufre. Se cierne sobre la desesperanza total, de tal manera que están implícitas la confianza en la disposición de Dios para escuchar y su habilidad de rescatar (p.ej., 19.23-29).

(4) El himno celebra las obras y los atributos de Dios (p.ej., 9.4-10; 12.13-25; 26.5-14; 36.24-37.13).[64] Tanto Job (9.4-10; 12.13-25) como sus amigos (Bildad [?], 26.5-14; Eliú, 36.24-37.13) usan el himno para describir la majestad divina: los amigos, para silenciar a Job; Job, para demostrar su comprensión de la grandeza de Dios, a pesar de su deseo de presentar su caso ante él. Los himnos en el diálogo anticipan la revelación de Dios desde el torbellino, y recuerdan el contraste entre la comprensión humana de la gloria de Dios y la visión que Dios tiene de sí mismo y de su revelación.

(5) La visión que Elifaz describe (4.12-21) no tiene paralelos cercanos en el Antiguo Testamento. Al igual que algunas visiones proféticas también contiene un encuentro, pero el relato detallado de la aparición y la reacción física que provocó son muy peculiares en este caso. La descripción es un recordatorio de que los hombres sabios no se limitaban a la observación natural, sino que estaban abiertos a experiencias místicas también.

(6) Las observaciones personales (4.8; 5.3-5) eran una forma común de la instrucción de sabiduría (ver Pr. 7.6-23; 24.30-34; Ec. 1.13s.; 3.10). Estos relatos en primera persona singular argumentan partiendo de los juicios basados en lo que Job mismo había visto y aprendido, y no en generalidades establecidas:

> Como yo he visto, los que aran iniquidad
> Y siembran injuria, la siegan. (4.8)

(7) Los proverbios abundan en Job. Tanto Job (p.ej., 6.14, 25a; 12.5s., 12; 13.28; 17.5) como sus amigos (Elifaz, 5.2, 6s., 22.2, 21s.; Zofar, 20.5; Eliú, 32.7) los citan abundantemente. La mayor parte son dichos descriptivos, con verbos en el modo indicativo. A los oyentes se les permite hacer sus propias aplicaciones:

> Es cierto que al necio lo mata la ira,
> Y al codicioso lo consume la envidia. (5.2)

> Porque la aflicción no sale del polvo,
> Ni la molestia brota de la tierra.
> Pero como las chispas se levantan para volar por el aire,
> Así el hombre nace para la aflicción. (vv. 6s.)

64. Pope también nota paralelos entre los fragmentos de himnos en Job y el Salmo 104 (comparar Sal. 104.6-9 con Job 38.8-11; Sal. 104.21, 27 con Job 38.39-41; Sal. 104.30 con Job 12.10; Sal. 104.32 con Job 9.5; 26.11); *ibíd.*, p. LXXII.

Job a veces utiliza un proverbio y luego lo refuta:

> ¡Cuán eficaces son las palabras rectas! [proverbio]
> Pero ¿qué reprende la censura vuestra? (6.25)

Otras veces contesta un proverbio con otro (12.12s.), como lo hace Qohelet (ver más abajo, p. 582). Además encontramos la exhortación (admonición), forma conocida de Proverbios, que utiliza verbos imperativos, frecuentemente con una justificación de la orden:

> Vuelve ahora en amistad con él, y tendrás paz;
> Y por ello te vendrá bien.
> Toma ahora la ley de su boca,
> y pon sus palabras en tu corazón. (22.21s.)

Esta era una forma normativa de instrucción e implicaba que el maestro tenía el derecho de emitir estas exhortaciones debido a su experiencia y autoridad. La inclusión de una razón indicaba que la autoridad del maestro no era arbitraria, sino que estaba respaldada con evidencia firme.

(8) Las preguntas retóricas (llamadas preguntas de disputa) son una parte dominante del argumento. Cada participante en el diálogo las utiliza habitualmente: Elifaz (4.7; 15.2s., 7-9, 11-14; 25.3s.; Bildad, 8.3, 11; 18.4; 25.3s.), Zofar (11.2s., 7s., 10s.; Job, 6.5s, 11s., 22s.; 7.12; 9.12; 12.9; 13.7-9; 27.8-10), Eliú (34.13, 17-19, 31-33; 36.19, 22s.; 37.15-18, 20). Pocas formas literarias son tan útiles para el debate, ya que el que interroga puede determinar la respuesta según la manera en que plantee la pregunta. El oyente es atraído al debate porque debe responder. Generalmente, la respuesta requerida es «¡No!» o «¡de ninguna manera!» o «¡por supuesto!» o «¡Nadie!»:

> Recapacita ahora; ¿qué inocente se ha perdido?
> Y ¿en dónde han sido destruidos los rectos? (Elifaz, 4.7)

> ¿Las muchas palabras no han de tener respuesta?
> ¿Y el hombre que habla mucho será justificado? (Zofar, 11.2)

> ¿Es mi fuerza la de las piedras,
> O es mi carne de bronce? (Job, 6.12)

> ¿Quién visitó por él la tierra? ¿Y quién puso en orden todo el mundo?
> (Eliú, 34.13)

Es notable cómo el paralelismo poético (en estos casos sinónimo) agudiza las preguntas. Este paralelismo plantea el interrogante de dos maneras relacionadas, duplicando así la intensidad.

La formas interrogativas en los discursos divinos requieren una mención especial. Puede que sean contestadas con «no sé» o «no estuve allí»:

> ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra?
> ¿Quién ordenó sus medidas, si lo sabes?
> ¿O quién extendió sobre ella cordel? (38.4a, 5)

O quizás requieran un fuerte «¡no!», como en las preguntas retóricas:

¿Te han sido descubiertas las puertas de la muerte,
Y has visto las puertas de la sombra de muerte? (v. 17)

A veces requieren una admisión de debilidad: «¡no, no puedo!».

¿Alzarás tú a las nubes tu voz,
Para que te cubra muchedumbre de aguas? (v. 34)

Pensadas para obligar a Job a confesar su ignorancia («¡no sé!») y su impotencia («¡por supuesto que no puedo!»), estas preguntas son reforzadas por lo menos de dos maneras: (a) por la introducción de imperativos, que estimula la respuesta de Job: «Házmelo saber, si tienes inteligencia» (38.4b), «Declara si sabes todo esto» (v. 18); y (b) mediante el uso de ironía, con la que Dios regaña a Job con la misma agudeza que Job usaba con sus amigos: «¡Tú lo sabes! Pues entonces ya habías nacido, y es grande el número de tus días» (v. 21; cf. 12.2). Las preguntas, así fortalecidas, pesan sobre Job como un manto de plomo, hasta que cae sobre sus rodillas en humildad silenciosa.

(9) Las listas onomásticas, catálogos o enciclopedias que contenían listas organizadas de fenómenos naturales, podrían proveer un trasfondo literario parcial a los discursos desde el torbellino.[65] Listas científicas de estrellas, constelaciones, tipos de precipitación y otra información se compilaron tanto en Egipto como en Israel, como medio para adiestrar a los estudiantes en la comprensión de las realidades que los rodeaban. Además, tales listas pueden haber influenciado sobre otros pasajes bíblicos (ver Sal. 148, que nombra un catálogo de entidades naturales y las anima a alabar a Yahvéh). Salomón quizás haya usado este tipo de listas onomásticas para organizar su extenso conocimiento de las criaturas de Dios, tan admirado por su biógrafo (1 R. 4.33).[66] La forma de interrogante que domina a Job 38 también tiene paralelos egipcios en el papiro del siglo XIII denominado «Papiro Anasti I», en el que un escriba, Hori, ataca con una avalancha de preguntas la supuesta ignorancia de otro escriba, Amenemope.[67] Es posible, entonces, que Job 38 siga una forma más temprana, quizás gestada en Egipto, en la que tales listas se incorporaban a preguntas y se usaban para el debate o la instrucción.[68] Por supuesto, estos paralelos formales no explican el poder teológico de los discursos desde el torbellino. Las magníficas preguntas sobre la creación (vv. 4-11) no tienen paralelo en la literatura egipcia.

(10) Varias formas sapienciales características merecen mencionarse: (a) La fórmula *'ašrê* («bendito» o «feliz»; cf. Sal. 1.1) detalla el patrón de vida que lleva a

65. Von Rad, «Job XXXVIII and Ancient Egyptian Wisdom», *The Problem of the Hexateuch*, trad. E.W.T. Dicken, Edimburgo, 1966, pp. 281-291; cf. A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., Londres, 1947.

66. G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom*, pp. 164s. Quizá, de manera similar, la detallada descripción de behemot (40.15-24) y el leviatán (cap. 41) refleja las formas en las cuales los sabios afirmaron su estudio científico del mundo animal.

67. *ANET*, pp. 477s.

68. Von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, pp. 290s.

la felicidad (5.17-27). (b) El proverbio numérico (aquí combinado con el dicho *'ašrê*, 5.19-22) resalta una serie de amenazas de las que Dios liberará a la persona feliz a quien reprende (ver en Pr. 30 el patrón «x, x+1»). (c) El resumen evaluador concluye una declaración con una síntesis de su significado (8.13; 18.21; 20.29):

Ahora ciertamente como ellas sois vosotros;
Pues habéis visto el tormento, y teméis. (6.21)[69]

(d) El sobredimensionamiento sarcástico (6.27; 11.12; 12.2; 15.7; 26.2-4) a menudo se utilizaba en las competencias antiguas (p.ej., Goliat, 1 S. 17.43; Joás, 2 R. 14.9). (e) La parodia está muy cerca del sarcasmo, como sugiere la interpretación que Job hace del Salmo 8.4 [TM 5]:

¿Qué es el hombre, para que lo engandezcas,
Y para que pongas sobre él tu corazón,
Y lo visites todas las mañanas,
Y todos los momentos lo pruebes? (7.17s.)

(f) La expresión de deseo (6.2-4, 8-10; 11.5; 13.5; 19.23s.; 23.3; 29.2-6) fue particularmente efectiva en debates y quejas, comunicando un fuerte deseo de cambio, ya sea en circunstancias (p.ej., 6.2-4) o en la respuesta del opositor (p.ej., 13.5).[70]

(11) Elifaz parece haber aplicado el discurso profético de juicio a Job en el tercer ciclo (22.5-11):

denuncia o acusación (vv. 5-9)
por tanto (transición típica) (v. 10)
anuncio o amenaza de juicio (vv. 10s.)

Elifaz se había enfurecido de tal manera que recurrió a la forma usada por los profetas para denunciar las obras malvadas de los líderes de Israel (p.ej., 2 R. 1.16) o de la nación entera (p.ej., Am. 3.10s.).[71]

CONTRIBUCION TEOLOGICA

Todo libro bíblico debe ser estudiado como una unidad, considerando sus partes en relación con la intención abarcadora del autor. Esto es particularmente cierto con Job. No podrá discernirse su mensaje completo hasta no leerse la página final.[72] En

69. 27.13 es similar en forma, realmente una «introducción evaluadora», porque precede la sección que resume (vv. 14-23).

70. Un panorama de las formas de sabiduría en Job y otras partes se halla en J.L. Crenshaw, «Wisdom», *Old Testament Form Criticism*, J.H. Hayes, ed., pp. 225-264.

71. Pueden encontrarse otras formas proféticas en 5.23-27, reminiscencias de un discurso de salvación con su amplia promesa de paz, seguridad y prosperidad (cf. Am. 9.14s.), y 11.13-20; 22.21-30, donde Zofar y Elifaz ofrecen lo que parecen oráculos de invitación a Job, para animarlo a retornar al Señor (cf. Os. 14.1-3; Is. 55.6-9).

72. Nótese B.S. Childs: «El presente aspecto del libro parece dirigirse a una amplia gama de diferentes cuestiones acerca de la sabiduría, las cuales varían de acuerdo con la batalla que está librándose. Los contornos de los límites internos y externos de la sabiduría son cuidado-

gran parte, el seguimiento del movimiento del libro ha sido una exposición de su mensaje.

En esencia, el relato es el mensaje. Sus partes no deberían ser sacadas del conjunto de la obra, ni estratificarse su fuerza en principios rígidos o traducirse a proposiciones estrechas. Hacer esto violaría lo que el libro enseña sobre los misterios del obrar de Dios en las vidas de su pueblo.

La libertad de Dios. Si hay una doctrina que debería señalarse es ésta. Tanto Job como sus amigos quedaron absolutamente perplejos ante la libertad de Dios. Los amigos supusieron que el sufrimiento era siempre y exclusivamente señal de la retribución de Dios. Job no podía imaginar que hubiera algún propósito divino digno detrás de su sufrimiento inmerecido.

Para los difusores de la sabiduría convencional, el libro presenta un Dios libre para sorprender, corregir las distorsiones humanas y revisar los libros escritos sobre él. Tenía la libertad de poder aceptar la prueba de Satanás sin decirle nada a los participantes, de planear su intervención y determinar su agenda. Tenía la libertad de no responder a las preguntas provocativas de Job o de no estar de acuerdo con las doctrinas rebuscadas de sus amigos. Sobre todo, tenía la libertad de interesarse lo suficiente como para confrontar a Job y perdonar a los amigos.

Como ocurre con la totalidad de las Escrituras, el autor de Job comprendió a Dios como un ser que no está atado a agendas humanas ni obligado a someterse a los conceptos que el ser humano puede tener de él. Lo que él haga surge libremente de su propia voluntad y carácter, sin pautas a las que deba conformarse. El escogió crear y sostener el universo, inaugurar y gobernar la marcha de la historia, trabajar según el orden y el patrón detallado en Deuteronomio y Proverbios, y trascender estos límites en Job. Que él es Señor y que esas elecciones son suyas es otra lección que podemos aprender de Job. Otra es que las personas encuentran libertad sólo en la medida en que reconozcan a Dios. No hay nada más frustrante que establecer reglas que debería seguir Dios, y luego preguntarse por qué no las sigue.

La prueba de Satán. Una de las referencias veterotestamentarias más antigua a este adversario es su aparición en el prólogo (cf. 1 Cr. 21.1; Zac. 3.1). Satán tiene acceso a la presencia de Yahvéh y, sin embargo, la soberanía divina lo gobierna. Aunque no hay nada que sugiera que Satán no es criatura de Dios —la doctrina bíblica de la creación elimina cualquier tipo de dualismo—, todo indica que las intenciones de Satán son dañinas. Representa el conflicto y la mala voluntad. Sus propósitos son contrarios a la voluntad de Dios y hostiles al bienestar de Job.

La ausencia de Satán del epílogo no debe verse como algo que turba «la armonía de la bella disposición general»,[73] sino como un factor deliberado del mensaje del

samente trazados, y cualquier intento de cortar la tensión lleva a sacrificar el específico papel canónico de este destacable libro»; *Old Testament as Scripture*, p. 543; ver también p. 544 sobre la función del libro con respecto al canon amplio, particularmente al suplir «un correctivo crítico a la lectura de los otros libros sapienciales, especialmente Proverbios y Eclesiastés».

73. Robert y Feuillet, *Introducción*, p. 591.

libro. Dios, no Satán, es soberano; la prueba ha sido superada; el relato señala el futuro de Job y no su pasado. Satán no es más que un intruso en la relación entre Dios y Job, tal como lo ilustra el comienzo y el fin del libro.

En un sentido, el papel de Satán en Job anticipa su papel en el resto de la Biblia. Es una criatura de Dios y, sin embargo, un enemigo de la voluntad de Dios (cf. Mt. 4.1-11; Lc. 4.1-13). Busca atormentar física (2 Co. 12.7) y espiritualmente (11.14) al pueblo de Dios. Ha sido derrotado por la obediencia de Cristo y desaparecerá de la historia al final (Ap. 20.2, 7, 10).

La fuerza motriz tras la estrategia de Satán no era seducir a Job a cometer acciones pecaminosas —inmoralidad, deshonestidad, violencia—, sino tentarlo a cometer *el* pecado: no ser leal a Dios. La lealtad, la confianza y el compromiso son la esencia de la piedad bíblica y las raíces de las que brota todo fruto de justicia. Satán, como es su costumbre, buscaba la raíz de la cuestión: la relación de Job con Dios. Job pasó esta prueba de fidelidad y obtuvo sus honores, a pesar de sus protestas, sus dudas y los desafíos que debió superar en su camino.

Fortaleza para el sufrimiento. No toda vida cargará con aflicciones de la magnitud de las que tuvo que soportar Job. Sin embargo, el sufrimiento, intenso y prolongado, será el destino de casi todo ser humano. Seguramente, uno de los propósitos de Job es ayudar a cargar con este sufrimiento.

El libro hace esto para preparar al lector para que acepte la libertad de Dios. Job hace trizas los ídolos que puedan habitar las mentes de las personas y deja un retrato realista de Dios. Esta perspectiva del Dios libre causa una apertura en las personas a los propósitos misteriosos y a los objetivos justos en el sufrimiento que él pueda permitir. Es visto como poderoso pero no malo, victorioso pero no vengativo. El lector puede creer que él obrará el bien a través del sufrimiento, aun cuando pueda odiarse, y con razón, cada momento de dolor.

Job también enseña la importancia que tiene la amistad en el sufrimiento, y especialmente los peligros del consejo simplista e ingenuo y de la falsa consolación. En un sentido, la mayor tragedia del libro es la de una amistad fracasada, empeorada por una teología sensata erróneamente aplicada.

Job no sufrió en silencio, sino que discutió con sus amigos y se quejó ante Dios. Finalmente, Dios invalidó esas quejas, pero no juzgó a Job por ellas. Sea lo que fuere que incluya una relación bíblica con Dios, seguramente deberá dar lugar a una relación de franqueza construida sobre la base de la confianza en Dios y la certeza de su amor. Algunos de los personajes más nobles de la Biblia —Jeremías, los salmistas, Habacuc, y aun Jesucristo (Mr. 14.36; 15.34)— se quejaban de su destino y así descansaron de su sufrimiento.

Una lección final en cuanto a la relación con el sufrimiento viene del sentido de lealtad de Job hacia Dios. Su conciencia estaba limpia. Si bien era extraordinario, su dolor no estaba agravado por una carga de culpabilidad. La rebelión abierta, la falta de lealtad alevosa, la negación del perdón, todo esto puede llevar a que el sufrimiento resulte insoportable para cualquiera, al agregar al dolor la preocupación de la culpa. Pero Job sabía que su compromiso con Dios era claro, y

confiaba en que ese compromiso lo sostendría hasta la muerte e incluso más allá (19.23-29).[74]

«¿No has considerado a mi siervo Job?» (1.8; 2.3) es una pregunta apropiada para todos. Santiago usa a Job como ejemplo de aquellos que aprenden a ser felices en la escuela del sufrimiento: «He aquí tenemos por bienaventurados a los que sufren. Habéis oído de la paciencia de Job, y habéis visto el fin del Señor, que el Señor es muy misericordioso y compasivo» (Stg. 5.11). ¿Hay mejor resumen del mensaje del libro: uno que sufre pacientemente sostenido por los brazos de un Dios compasivo y misericordioso?

74. Acerca del trasfondo adicional sobre una aproximación bíblica al sufrimiento, ver H.W. Robinson, *The Cross in the Old Testament*, Londres, 1955; E.S. Gerstenberger y W. Schrage, *Suffering*, trad. J.E. Steely, Nashville, 1980.

44

ECLESIASTES

NOMBRE

Eclesiastés es un nombre griego, traducción del término hebreo *qohelet*, «uno que convoca a la congregación» presumiblemente para predicarle.[1] «Predicador» no es entonces una traducción inexacta, ya sea del griego o del hebreo, aunque Qohelet a veces poco tiene que ver con el sentido cristiano que se le da al término, ya que sus textos fueron tomados más de sus propias observaciones que de la Ley o los Profetas.

UBICACION EN EL CANON

Algunas tradiciones hebreas ubicaban a Qohelet entre los cinco rollos (Meguillot) utilizados en ocasiones festivas oficiales, asignándolo a la fiesta de los Tabernáculos. Esta práctica la confirman documentos del siglo XI d.C.

Otras agrupaciones hechas por los hebreos vinculan a Qohelet con Proverbios y Cantares de Salomón, como lo establecía la Septuaginta, y así lo preservaron la Vulgata y las versiones españolas. Las razones son claras: la referencia implícita a Salomón en 1.1, 12, 16, y su conexión obvia como ejemplos de literatura sapiencial ligada al nombre de Salomón.[2] Este grupo fue colocado después de los Salmos, porque se pensaba que los escritos asociados a Salomón deberían seguir a los atribuidos a su padre David.

La asociación entre Salomón y Qohelet probablemente contribuyó a que el libro encontrara una avenida de acceso a las Escrituras, pero no sin algunas dificultades. Los rabinos y antiguos sabios cristianos eran conscientes tanto de las aparentes

1. *Qôhelet* (1.1s., 12; 7.27; 12.8-10) es un participio femenino de un verbo derivado de *qâhāl*, «congregación» o «asamblea». Esta forma aparentemente denotaba un oficio y, en segundo lugar, se usaba para describir a quien tenía ese oficio. Esdras 2.55-57 tiene casos similares de participios femeninos, que una vez designan oficios, pero llegan a ser nombres propios: Has-Soféret (BJ), «escriba» y Pokéret-has-Sebáyim (BJ), «guardián de gacelas».

2. El Talmud (*B. Bat.* 15a.) también incluye la opinión de el rey Ezequías y sus colegas redactaron estos libros e Isaías; ver Pr. 25.1.

contradicciones del libro como de su perspectiva humanista, casi escéptica. El veredicto positivo de Hillel (*ca.* 15 a.C.) triunfó sobre la opinión negativa de Shammai y el libro fue preservado en el canon. Las dudas respecto a su inspiración y autoridad sobrevivieron entre los cristianos, por lo menos, hasta el tiempo de Teodoro de Mopsuestia (*ca.* 400 d.C.), el gran exégeta de la escuela de Antioquía, quien cuestionaba el derecho de Qohelet de aparecer entre los libros sagrados.

AUTOR Y FECHA

Los eruditos protestantes desde el tiempo de Lutero han mostrado una tendencia a fechar a Qohelet bastante más tarde que Salomón, a pesar de la tradición casi unánime de los rabinos. El punto de vista de los rabinos se basa en su interpretación literal de 1.1 y su tendencia a vincular el nombre de Salomón con toda literatura sapiencial, por considerarlo el maestro entre los sabios, de la misma manera que se asociaba a su padre con el salterio como el maestro entre los cantores.

Existen evidencias variadas de una fecha bastante posterior al siglo X. El nombre de Salomón no se menciona en el texto, donde sólo aparecen alusiones veladas («hijo de David, rey en Jerusalén», 1.1; «rey sobre Israel en Jerusalén», v. 12; «sobre todos los que fueron antes de mí en Jerusalén», v. 16; cf. 2.9). Aun estas alusiones veladas desaparecen después del capítulo 2 y algunos comentarios posteriores no cabrían en boca de un rey (p.ej., 4.13; 7.19; 8.2-4; 9.14s.; 10.4-7). Además, mucho de lo que dice Qohelet presupone el movimiento sapiencial altamente desarrollado reflejado

Estanque de Salomón (al sur de Belén), cuya agua servía para regar «el bosque donde crecían los árboles» (Ec. 2.6). (W.S. LaSor)

en Proverbios, movimiento que en Israel comenzó con Salomón, pero recién llegó a su apogeo luego del tiempo de Ezequías (siglo VII). El cuestionamiento serio de las creencias y los valores del antiguo Israel indica un tiempo en el que la actividad profética había pasado su punto máximo, y la esperanza vital de la presencia activa y poderosa de Dios menguaba. Finalmente, tanto el vocabulario como la estructura de las oraciones son postexílicas, más parecidas al estilo de la Mishná que a cualquier otro libro del Antiguo Testamento.[3]

Desde hace más de un siglo, este argumento lingüístico ha sido la línea de evidencia más fuerte y convincente para una fecha entre el 400 y el 200.[4] Tanto Eclesiástico (Sirac; *ca.* 180) que hace alusión a Qohelet, como algunos fragmentos de Qohelet entre los rollos de Qumrán,[5] desacreditan una fecha posterior al 200.

Algunos intentos de apoyar esta fecha recurriendo a posibles paralelos con la filosofía griega no han resultado provechosos. A pesar de algunas semejanzas superficiales con Aristóteles, Teogonis, los epicúreos y los estoicos, Qohelet fue un sabio semita, no un filósofo griego, y su ánimo y su enfoque reflejan un mundo distinto. Un tanto más válidas son las observaciones respecto a similitudes con el pensamiento y el estilo de los escritos sapienciales egipcios, especialmente las obras más pesimistas como la Canción del Arpista.[6] No queremos decir con esto que Qohelet conscientemente tomó cosas prestadas de fuentes foráneas. Más bien, siguió una antigua tradición de escritores de sabiduría al cuestionar las conclusiones de sus colegas. Ya que él y ellos eran israelitas criados en la fe y la cultura peculiares de Israel, el libro es único y no debería verse como un hijo literario de padres mesopotámicos o egipcios.

Es mucho más fácil decir que el rey Salomón no escribió Eclesiastés, que decir quién lo escribió. Seguramente, el autor fue un hombre sabio ansioso por desafiar las opiniones y los valores de otros hombres sabios. Pero quién fue y dónde vivió no lo sabemos. Las sugerencias en el sentido de que era un judío fenicio o alejandrino no han sido ampliamente aceptadas,[7] y hay que tomar en serio las referencias de Qohelet a Jerusalén, el centro de las actividades comerciales y políticas.

---

3. La Misná («segunda ley») contiene los comentarios rabínicos más tempranos sobre varios mandamientos bíblicos, organizados por temas. Fue compilada tempranamente en la era cristiana.

4. Aunque W.F. Albright afirma una fecha un tanto temprana (siglo V) en *Yahweh and the Gods of Canaan*), el veredicto de Franz Delitzsch aún permanece: «Si el libro de Qohelet fue de antiguo origen salomónico, luego no hay historia del lenguaje hebreo ... el libro de Qohelet lleva la estampa de la forma postexílica del lenguaje»; Keil-Delitzsch, *Commentary* 6, p. 190.

5. J. Muilenburg ha fechado estos fragmentos en los comienzos del siglo II a.C.; «A Qoheleth Scroll from Qumran», *BASOR* 135, 1954, pp. 20-28.

6. Ver R.K. Harrison, *Introduction*, pp. 1075-1077, con un útil resumen del debate sobre las posibles influencias extranjeras. O. Eissfeldt reconoce que el ambiente helenístico de Qohelet habría hecho una modesta contribución en el pensamiento y el lenguaje, pero «no hay nada más que un contacto casual» con cualquier determinada escuela o escritos griegos; *Old Testament*, pp. 498s.

7. Albright, *VTS* 3, 1955, p. 15. El argumento de M. Dahood a favor de un trasfondo lingüístico fenicio no ha triunfado; «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth», *Bibl.* 33, 1952, pp. 30-52, 191-221; «The Phoenician Background of Qoheleth», *Bibl.* 47, 1966, pp. 264-282.

Si Salomón no fue el autor, ¿por qué intenta Qohelet asociarse al gran rey? La respuesta más simple diría que es por lograr un efecto literario. Las palabras del líder venerado del movimiento sapiencial israelita pesarían entre los sabios cuyas opiniones intentaba corregir Qohelet. Además, Salomón mismo podía servir de modelo de la vida que Qohelet se esforzaba por evaluar. La sabiduría, el placer, las riquezas, la influencia y los logros eran atributos pregonados por los hombres sabios. El autor no podía ofrecer mejor ilustración de las limitaciones de estas cosas que el caso del propio Salomón.[8]

El autor no se hace pasar por Salomón con el objetivo de engañar a sus oyentes. Su intención literaria es clara. No menciona a Salomón ni lleva el disfraz más allá de los primeros dos capítulos. Sus estrategias consisten en cautivar la atención del lector y usar las circunstancias de Salomón para sondear con ironía las debilidades de las enseñanzas de sus pares sabios; luego abandona el ropaje de Salomón y apunta al blanco con sus argumentos. Usa con efectividad el nombre del maestro para juzgar los pensamientos de aquellos que decían ser sus verdaderos seguidores.

TEMA Y CONTENIDO

La mención de Salomón y de los sabios convencionales que lo consideraban su mentor lleva al corazón del propósito y del tema de Qohelet. En pocas palabras, él intentó usar las herramientas tradicionales de la sabiduría para refutar y revisar sus conclusiones tradicionales. Al igual que Job, protestaba por las generalizaciones simplistas con las que sus pares docentes enseñaban el éxito a sus discípulos. Habían simplificado demasiado la vida y sus reglas, de tal manera que desorientaban y frustraban a sus seguidores. Sus observaciones parecían superficiales y su consejo diluido, en un mundo asediado por la injusticia, la lucha y la muerte.

Tema. Para Qohelet, la sabiduría convencional no sólo era inadecuada, sino que rayaba en la blasfemia. Estaba en juego la diferencia entre Dios y la humanidad. Los sabios estaban invadiendo territorio perteneciente a Dios, cuando intentaban predecir infaliblemente el resultado de la conducta sabia y el de la necia. La libertad de Dios y el misterio de sus caminos eran realidades que Qohelet comprendió mejor que sus paisanos, quienes no siempre reconocieron los límites que la soberanía divina ha puesto sobre el entendimiento humano. Dos de sus énfasis principales se dirigen a este punto:

> Porque ¿quién sabe cuál es el bien del hombre en la vida, todos los días de la vida de su vanidad, los cuales él pasa como sombra? Porque ¿quién enseñará al hombre qué será después de él debajo del sol? (6.12)

A. Weiser, citando una supuesta influencia egipcia sobre el pensamiento y un supuesto impacto griego sobre el lenguaje, aboga por un origen alejandrino; *Old Testament*, pp. 309s.

8. El contexto y la audiencia de Qohelet deben haber sido ricos. De otra manera, sus denuncias sobre la riqueza, el placer y la fama habrían caído en oídos sordos. Ver R. Gordis, «The Social Background of Wisdom Literature», *Poets, Prophets and Sages*, pp. 196s.

Estas preguntas retóricas señalan la amplia brecha que existe entre lo que Dios sabe y lo que los seres humanos pueden saber.[9]

La falta de reconocimiento de los límites humanos ha causado que la humanidad valore demasiado sus logros en la sabiduría, el placer, el prestigio, la prosperidad y la justicia. Esta falsa confianza es la que ataca Qohelet en su tema principal:

> Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad. (1.2)

Las formas literarias aumentan la intensidad: (1) el patrón «x de x» es superlativo (como en el caso de «Rey de reyes», «canción de canciones»), y significa la más vana de las vanidades, lo más fútil de lo fútil; (2) la repetición de la frase es un recurso hebreo común para dar énfasis; (3) la conclusión general «Todo es vanidad» trata de comunicar el tema central de la manera más amplia posible. «Vanidad» (heb. *hebel*) puede significar «aliento» o «vapor» (Is. 57.13), es decir, algo sin sustancia, la «vacuidad», la «futilidad», la «nada».[10]

El grueso de las palabras del Predicador demuestra y explica su tema. Comienza con su conclusión y luego invierte doce capítulos en mostrar cómo llegó a ella. En realidad, «todo es vanidad» es sólo el lado negativo de su conclusión. Continúa tirando al blanco (1.14; 2.11, 17, 19, 21, 23, 26; 4.4, 7s., 16; 5.10 [TM 9]; 6.9; 8.14; 12.8) porque sus paisanos, en su optimismo apresurado, necesitaban escucharlo. Pero entrelazado con su conclusión negativa está el lado positivo sobre lo que es bueno y tiene sentido en la vida:

> No hay cosa mejor para el hombre sino que coma y beba, y que su alma se alegre en su trabajo. También he visto que esto es de la mano de Dios. (2.24)

Se reafirma periódicamente el tema (3.12s., 22; 5.18-20 [TM 17-19]; 8.15; 9.7-10) y se lo subraya en la conclusión: «Teme a Dios, y guarda sus mandamientos» (12.13), refiriéndose no a las leyes de Moisés, sino a los consejos de Qohelet para disfrutar de las cosas simples de la vida como Dios las da.

Estructura. El método particular de argumentación que tiene Qohelet hace que sea casi imposible un bosquejo coherente de esta obra. Parece ser más una colección de pensamientos aislados, que un argumento unificado que se siga sistemáticamente desde el principio hasta el fin. Parte del problema se halla en imponerle la definición moderna de «libro» como «un todo unificado, argumentado y construido lógicamente».[11]

La aproximación escogida aquí, de entre tantas maneras en que el se ha analizado

9. El desarrollo de estos temas y su papel en la estructura del libro se encuentra en A.G. Wright, «The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth», *CBQ* 30, 1968, pp. 313-334.

10. Una exposición de los posibles significados de *hebel* se halla en E.M. Good, *Irony in the Old Testament*, Filadelfia, 1965, pp. 176-183, en donde él ve en «ironía» una traducción útil.

11. *Ibíd.*, p. 171.

el libro, reconoce dos puntos esenciales en el método de Qohelet: el carácter repetitivo típicamente semítico de sus argumentos para demostrar su tema; y el uso de conjuntos de proverbios, «palabras de consejo» que aclaran o refuerzan el argumento, un recurso particularmente llamativo en vista del deseo de Qohelet de corregir a los sabios más convencionales.[12]

Introducción (1.1-3)
- Título (v. 1)
- Tema (vv. 2s.)

La demostración del tema—I (1.4-2.26)
- por la vida humana en general (1.4-11)
- por el conocimiento (vv. 12-18)
- por el placer (2.1-11)
- por el destino de todas las personas (vv. 12-17)
- por la labor humana (vv. 18-23)
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (vv. 24-26)

La demostración del tema—II (3.1-4.16)
- por el control de Dios sobre todo evento (3.1-11)
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (vv. 12-15)
- por la falta de inmortalidad (vv. 16-21)
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (v. 22)
- por la maldad de la opresión (4.1-3)
- por el trabajo (vv. 4-6)
- por el acaparamiento avaro de las riquezas (vv. 7-12)
- por la naturaleza pasajera de la popularidad (vv. 13-16)

Palabras de consejo—A (5.1-12 [TM 4.17-5.11])
- Honra a Dios en tu adoración (5.1-3 [TM 4.17-5.2])
- Cumple tus votos (vv. 4-7 [TM 3-6])
- No te sorprendas ante la injusticia en el gobierno (5.5s. [TM 7s.])
- No asignes demasiado valor a las riquezas (5.10-12 [TM 9-11])

La demostración del tema—III (5.13-6.12 [TM 5.12-6.12])
- por las riquezas perdidas en los negocios (5.13-17 [TM 12-16])
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (vv. 18-20 [TM 17-19])
- por las riquezas que no pueden disfrutarse (6.1-9)
- por lo incambiable del destino (6.10-12)

Palabras de consejo—B (7.1-8.9)
- La buena fama es mejor que el lujo (7.1)
- La sobriedad es mejor que la frivolidad (vv. 2-7)
- Ser cauto es mejor que ser apresurado (vv. 8-10)
- La sabiduría con riquezas es mejor que la sabiduría sola (vv. 11s.)
- La resignación es mejor que la indignación (vv. 13s.)

12. Wright señala la variedad de los análisis contemporáneos; *CBQ* 30, 1968, pp. 314-320. La propia estructura de Wright ofrece una alternativa plausible, que posee el mérito de hacer notar una sutil y profunda unidad del libro.

- La moderación es mejor que el exceso (vv. 15-22)
- El hombre es mejor que la mujer (vv. 23-29)
- Transigir es a veces mejor que tener la razón (8.1-9)

La demostración del tema—IV (8.10-9.12)
- por las incoherencias en la justicia (8.10-14)
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (v. 15)
- por el misterio del obrar de Dios (vv. 16s.)
- por la muerte, destino común tanto de sabios como de necios (9.1-6)
  - *Conclusión*: disfruta la vida ahora tal como Dios la da (vv. 7-10)
- por la inseguridad de la vida (vv. 11s.)

Palabras de consejo—C (9.13-12.8)
- Introducción: un relato sobre el valor de la sabiduría (9.13-16)
- Sabiduría y necedad (9.17-10.15)
- El gobierno de los reyes (vv. 16-20)
- Prácticas de negocio seguras (11.1-8)
- Disfrutar la vida antes de la llegada de la vejez (11.9-12.8)

Epílogo
- Objetivo del Predicador (12.9s.)
- Recomendación de sus enseñanzas (vv. 11s.)
- Conclusión del asunto (vv. 13s.)[13]

Unidad. Los bosquejos, como el presentado o como el de H.L. Ginsberg[14] y A.G. Wright,[15] suponen tal unidad en la obra de Qohelet, que hubieran sido rechazados de plano o, por lo menos seriamente cuestionados, hace una generación. El enfoque de G.A. Barton, de ninguna manera el más extremo en la asignación de partes de Qohelet a otros autores, es típico. El vio junto al autor original a «un editor profundamente interesado en la literatura de sabiduría» (responsable de las «glosas sapienciales» en 4.15; 5.3, 7a; 7.1a, 3, 5-9, 11s., 19; 8.1; 9.17s.; 10.1-3, 8-14a, 15, 18s.) y a un editor posterior «profundamente inmerso en el espíritu de los fariseos» (responsables de las glosas piadosas que «sostienen las doctrinas ortodoxas del momento», p.ej., 2.26; 3.17; 7.18b, 26b, 29; 8.2b, 3a, 5-6a, 11-13; 11.9b; 12.1a, 13s.).[16]

Más que cualquier otra cosa, una nueva comprensión de la literatura semítica y

13. Adaptada de un resumen de circulación privada, de R.B. Laurin; ver Laurin, *The Layman's Introduction to the Old Testament*, Valley Forge, 1970, pp. 104s. La adaptación ilumina las conclusiones acerca del gozo de la vida presente. Un notable pionero en el estudio de Eclesiastés, C.D. Ginsburg, reconoce la importancia de estos pasajes como fronteras de las divisiones principales del libro; *Coheleth*, Londres, 1861.

14. «The Structure and Contents of the Book of Koheleth«, *VTS* 3, 1955, pp. 138-149.

15. *CBQ* 30, 1968, pp. 313s.

16. *The Book of Ecclesiastes*, ICC, Edimburgo, 1908, pp. 43-46. E. Jones toma un acercamiento casi idéntico; *Proverbs and Ecclesiastes*, pp. 259-262. A menudo se cita a K. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, HKAT, Gotinga, 1898, como el autor de la más complicada teoría de la composición, al encontrar comentarios de tres principales editores además del autor, y glosas de una media docena de otros editores.

su modo de argumentar ha provocado el énfasis reciente en la unidad de Qohelet. R. Gordis hizo una contribución sustancial al consenso en la erudición reciente, al señalar los paralelos entre la literatura sapiencial babilónica y egipcia y Qohelet, en la tendencia a combinar la sabiduría convencional y la no convencional y de colocar proverbios tradicionales en material original. Además, argumenta que muchas de las aparentes contradicciones (reconocidas por los rabinos que debatían la canonicidad del libro) resultan de la lucha del autor con las complejidades de la vida y no de los intentos de un editor de hacer algunos remiendos.

Una de las mejores contribuciones de Gordis es su sugerencia en el sentido de que la costumbre que tenía Qohelet de citar material para luego refutarlo explica otras contradicciones aparentes. Por ejemplo, el comentario sobre el trabajo en 4.5 («El necio cruza sus manos y come su misma carne») es una pieza de sabiduría convencional que condena la pereza. Para señalar su insuficiencia, Qohelet cita un proverbio propio: «Más vale un puño lleno con descanso, que ambos puños llenos con trabajo y aflicción de espíritu» (v. 6).

Sin duda, el argumento más fuerte contra la autoría múltiple es la cuestión del motivo. Si Qohelet causó tantos problemas a los sabios y piadosos entre los judíos, ¿por qué se molestaron en volver a elaborar el libro con múltiples glosas? Gordis comenta: «Ninguno de estos eruditos intenta explicar por qué al libro se lo consideró digno de este esfuerzo de legitimación, cuando haberse suprimido con tanta facilidad».[17]

Generalmente, es reconocido, hasta por Gordis, que un discípulo de Qohelet que habla de su maestro en tercera persona pudo haber añadido el título (1.1) y el epílogo (12.9-14). Pero la obra en sí permanece intacta con todas sus perplejidades desconcertantes. Los estudios de la crítica de las formas durante los últimos cuarenta años han dividido el libro en segmentos de diversa extensión y número. Una tendencia creciente es la de ver el libro como «un memorándum o cuaderno de notas» y no tanto como un debate, diálogo o tratado filosófico.[18] En cuanto a la unidad de estas notas, von Rad comenta:

> Existe, para ser precisos, una unidad interna que puede encontrar expresión de otro modo que no sea mediante el desarrollo lineal del pensamiento o mediante una progresión lógica en el proceso del pensamiento, a saber, mediante la unidad de estilo y asunto y tema, unidad que puede hacer de una obra literaria una totalidad y que puede de hecho darle el rango de una obra de arte autocontenida.[19]

17. *Koheleth—The Man and His World*, 3a. ed., Nueva York, 1968, p. 71. Weiser (*Old Testament*, p. 309) y Eissfeldt (*Old Testament*, p. 499) están de acuerdo en la unidad básica del libro, pero admiten que un devoto redactor podría haber añadido unos pocos versículos en nombre de la ortodoxia doctrinal.

18. Gordis, *Koheleth*, p. 110. Un resumen de los esfuerzos de W. Zimmerli, K. Calling y F. Ellermeier de dividir el libro en unidades literarias (habitualmente más de treinta), virtualmente todas atribuidas a Qohelet, puede verse en O. Kaiser, *Introduction*, p. 398.

19. *Wisdom in Israel*, p. 227.

CARACTERISTICAS LITERARIAS

Reflexiones. La médula del estilo literario de Qohelet es una serie de narraciones prosaicas en primera persona en las que el Predicador relata sus observaciones sobre la futilidad de la vida. Estas reflexiones (Zimmerli las llama «confesiones»)[20] comienzan con frases tales como: «Y di mi corazón a inquirir» (1.13, 17), «Miré todas las obras» (v. 14), «Hablé yo en mi corazón» (v. 16; 2.1), «Vi más debajo del sol» (3.16), «Yo me volví otra vez, y vi...» (4.1, 7; 9.11). El papel de la observación es clave, lo que se refleja en el uso reiterado del verbo «ver». J.G. Williams, siguiendo a Zimmerli, encontró en este estilo «confesional» un «distanciamiento de la seguridad y la autoconfianza de los sabios».[21] Preguntándose si pueden sostenerse conclusiones claras acerca del lugar humano en el cosmos de Dios, como enseñaban otros sabios, Qohelet sólo puede ensayar lo que ha indagado, visto y concluido. La forma literaria reflexiva se ajusta precisamente a su comprensión de la realidad: empírica aunque personal.

Es frecuente encontrar en estas reflexiones una conclusión de resumen, generalmente una oración de cierre que completa el argumento: «conocí que aun esto era aflicción de espíritu» (1.17); «Miré yo luego todas las obras que habían hecho mis manos ... y he aquí, todo era vanidad y aflicción de espíritu...» (2.11); «Esto también es vanidad» (v. 23); «También esto es vanidad y aflicción de espíritu» (v. 26; 4.4, 16; 6.9).[22]

Proverbios. Qohelet utilizaba proverbios en maneras convencionales y no convencionales. Al igual que sus pares sabios, usaba dos tipos principales de proverbios: (1) Las declaraciones (llamadas «dichos veraces» por Ellermeier) simplemente afirman cómo es la realidad: «El que ama el dinero, no se saciará de dinero; y el que ama el mucho tener, no sacará fruto» (5.10 [TM 9]). (2) Las admoniciones (o «consejos») son mandamientos, a veces positivos («Echa tu pan sobre las aguas; porque después de muchos días lo hallarás», 11.1) y a veces negativos («No te apresures en tu espíritu a enojarte, porque el enojo reposa en el seno de los necios», 7.9). La variedad de expansiones y modificaciones es interminable.

20. *Die Weisheit des Predigers Salomo*, Berlín, 1936, p. 26. J.L. Crenshaw cita la afinidad estilística de estas confesiones con las confesiones egipcias reales (en alemán, *Bekenntnis*); «Wisdom», *Old Testament Form Criticism*, J.H. Hayes, ed., p. 257.

21. «What Does It Profit a Man?: The Wisdom of Koheleth», *Judaism* 20, 1971, p. 179.

22. Ellermeier encuentra tres subgrupos: (1) reflexión crítica unitaria: la observación comienza con una negación y, coherentemente, critica una comprensión optimista de la vida (3.16-22; 6.1-6); (2) reflexión crítica fracturada: la observación inicial es positiva, y entonces critica el falso optimismo (3.1-15; 4.13-16); y (3) reflexión crítica fracturada inversa: el pensamiento comienza negativamente, y luego progresa hasta algo de valor, aunque la reserva inicial permanece (4.4-6; 5.13-20 [TM 12-19]); *Qohelet* 1, Herzberg, 1967, pp. 88ss. Un resumen del análisis de Ellermeier, el cual se basa sobre la dirección del argumento más que sobre la forma literaria precisa, se encuentra en Kaiser, *Introduction*, p. 399.

Uno de los formatos preferidos por Qohelet es la comparación de dos formas de conducta, una «mejor» que la otra (4.6, 9, 13; 5.5 [TM 4]; 7.1-3, 5, 8; 9.17s.). La forma literaria actúa como un cerco contra el pesimismo y nihilismo: las cosas no pueden ser totalmente buenas o totalmente malas; pero seguramente algunas son mejores que otras.

El proverbio aparece en dos puntos principales: (1) insertos en las reflexiones, donde refuerzan o resumen la conclusión (1.15, 18; 4.5s.; vv. 9-12 es casi un proverbio numérico como Pr. 30.5, 18, 21, 24, 29); y (2) reunidos en las «palabras de consejo» (5.1-12 [TM 4.17-5.11]; 7.1-8.9; 9.13-12.8).

Lo más importante es el papel que desempeñan en el argumento. Es frecuente que Qohelet use proverbios que ayuden a sus oyentes a enfrentar las dificultades de la vida. Tales proverbios se convierten en un tipo de comentario sobre su conclusión positiva, que llama a sus lectores a disfrutar la vida tal como Dios la da (observar las «palabras de consejo» en 5.1-12 [TM 4.17-5.11]; 9.13-12.8, que abundan en consejos sensatos sobre cómo sacar el máximo provecho de la vida).

Qohelet cita otros proverbios para poder argumentar en su contra. A veces cita la sabiduría convencional y luego opone a ella sus propias declaraciones (2.14; 4.5s.). En 9.18, la primera línea representa el valor tradicional que se le asigna a la sabiduría: «Mejor es la sabiduría que las armas de guerra». Esto podrá ser cierto, dice Qohelet, pero no debería valorarse en demasía, porque «un pecador destruye mucho bien».[23]

Un recurso talentoso es el uso que Qohelet hace de los «antiproverbios», dichos forjados en el estilo sapiencial, pero con un mensaje opuesto al de esa tradición:

> Porque en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor. (1.18)

El contraste entre estas declaraciones y la felicidad prometida por la sabiduría en pasajes como Proverbios 2.10; 3.13; 8.34-36 es notable, y Qohelet debe haber tocado en lo más íntimo a sus oponentes sabios. No es de extrañarse, entonces, que su discípulo, con admiración, haya señalado la habilidad de su maestro en el uso de proverbios (12.9).

Preguntas retóricas. Para cautivar a sus oyentes con su argumento y obligar a la respuesta deseada, Qohelet frecuentemente usa preguntas retóricas. Ya que a menudo aparecen hacia el final de una sección, son un indicio de su tema principal: «Porque ¿qué tiene el hombre de todo su trabajo, y de la fatiga de su corazón, con que se afana debajo del sol?» (2.22); «¿Qué provecho tiene el que trabaja, de aquello en que se afana?» (3.9). Las preguntas atraen al lector hasta caer en las redes de Qohelet, en las que quiere atrapar consenso para su veredicto de futilidad.[24]

23. Un amplio estudio del uso de proverbios en varias formas de argumentación puede verse en Gordis, *Koheleth*, pp. 95-108; y en su «Quotations in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature», *Poets, Prophet and Sages*, pp. 104-159.

24. Se encuentran otras preguntas retóricas en 1.3; 2.2, 12, 15, 19, 25; 3.21; 5.6, 11 [TM 5, 10]; 6.6-8, 11s.; 7.16s; 8.1, 4, 7. Las respuestas en las que ellos porfían son casi siempre negativas: «nada», «nadie», «ninguno».

Alegoría. «Disfruta la vida tal como Dios la da» es la conclusión positiva. Al finalizar el libro, refuerza su conclusión gráficamente con una alegoría o un conjunto de metáforas (12.2-7). Su tema principal, expresado en una admonición («Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud»; v. 1), se hace patente en una representación del precio que cobra la vejez sobre la vitalidad humana. Se comparan los miembros del cuerpo humano con una casa que cae en desuso y finalmente en el abandono: la luz que se desvanece es la pérdida de la vitalidad (v. 2); los guardas de la casa, los brazos; los hombres fuertes, la espalda; las moledoras, los dientes; aquellos que miran a través de la ventana, los ojos (v. 3); las puertas cerradas, los oídos; el levantarse con el canto de los pájaros puede indicar dificultades en el sueño; las hijas del canto representan la fuerza de la voz (v. 4); el almendro en flor habla de cabellos canos, y la langosta que se arrastra, de la debilidad inestable (v. 5); la cadena de plata, el cuenco de oro, el cántaro y la rueda son todas figuras de la funciones vitales que se rompen con la muerte (v. 6). Se presenta la alegoría con un proverbio para que su significado y propósito queden claros; de modo similar, cierra con una descripción literal de la muerte (v. 7), que descarta cualquier interpretación sobre su intención general, aunque pueda variar la interpretación de los detalles.[25]

CONTRIBUCIONES A LA TEOLOGIA BIBLICA

La libertad de Dios y los límites de su sabiduría. En lugar de ser un simple escéptico o pesimista, Qohelet intentaba contribuir positivamente a la vida de sus contemporáneos y a la relación de ellos con Dios. Lo hizo resaltando los límites de la comprensión y habilidad humanas. Así, aun a su veredicto acerca de la vanidad de mucho de lo que se percibe como confiable, lo habría considerado una contribución positiva al discernimiento humano.

(1) La manera en que Dios ha determinado los eventos de la vida de una persona la limita. Es así que tienen poco poder para cambiar el curso de la historia:

> Lo torcido no se puede enderezar, y lo incompleto no puede contarse. (1.15)

Este «antiproverbio» encuentra eco en la siguiente pregunta retórica:

> Mira la obra de Dios; porque ¿quién podrá enderezar lo que él torció? (7.13)

Aun los tiempos para las experiencias de la vida están arreglados de tal manera que la labor humana no puede alterarlas (3.1-9).[26]

«Bajo el sol» (1.3, 9, 14; 2.11, 17-20, 22; 3.16; 4.1, 3, 7, 15; 5.13, 18 [TM 12, 17];

25. Ver en von Rad una exposición de la alegoría, que incluye la posibilidad de que 12.2-7 pudo haberse desarrollado desde un acertijo; *Wisdom in Israel*, pp. 45s.; Crenshaw, «Wisdom», pp. 246s.

26. Los opuestos «nacimiento-muerte», «plantar-segar», etc., son ejemplos de merismo, una figura literaria en la cual se mencionan los extremos para incluir a ellos y a todo lo que quede entre ellos.

6.1, 12; 8.9, 15, 17; 9.3, 6, 9, 11, 13; 10.5) es casi un recuerdo molesto de la vida terrestre de la humanidad perpleja. En esencia significa que las personas están en el mundo y no en los cielos donde mora Dios. En muchos contextos sugiere además que:

> ...el sol dificulta implacablemente la *labor* y la *lucha*; tan implacablemente como expone todo a la vista, mostrando cuan vacío es, y mide el pasar de días y noches interminables.[27]

(2) Las criaturas humanas están limitadas por su incapacidad de descubrir el proceder de Dios. Es posible que entiendan que la soberanía de Dios determina la vida de ellas, dice Qohelet, pero no pueden entender cómo o por qué. Esto resultaba especialmente frustrante a los sabios de Israel, que buscaban conocer el tiempo apropiado para cada una de las tareas de la vida:

> El hombre se alegra con la respuesta de su boca;
> Y la palabra a su tiempo, ¡cuán buena es! (Pr. 15.23)[28]

El problema no es de Dios, sino del género humano:

> Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad[29] en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin. (3.11)

Como ha mostrado A.G. Wright, las frases «no entender» («¿quién puede entender?») o «no saber» («ningún conocimiento») dominan los capítulos 7-11.[30] Con razón, Qohelet aconseja contra la necedad en las oraciones: «...porque Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra; por tanto, sean pocas tus palabras» (5.2 [TM 1]).

Los sabios de Proverbios reconocieron los límites de la sabiduría humana y la soberanía del obrar de Dios:

> El corazón del hombre piensa su camino;
> Mas Jehová endereza sus pasos. (Pr. 16.9)
> Muchos pensamientos hay en el corazón del hombre;
> Mas el consejo de Jehová permanecerá. (19.21)

Pero aparentemente, los vecinos de Qohelet habían minimizado estas verdades en su excesiva confianza en la habilidad humana de ejecutar sus propios destinos. El porqué Qohelet escogió subrayar esas limitaciones ha suscitado un fuerte debate.

27. W.J. Fuerst, *The Book of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, Cambridge Bible Commentary, Cambridge, 1975, p. 103.

28. Ver von Rad, «The Doctrine of the Proper Time», *Wisdom in Israel*, pp. 138-143.

29. «Eternidad» probablemente sea la mejor traducción de *'ôlām* aquí, no tomada en términos cuantitativos solamente: la mera extensión del tiempo en un futuro distante. En este contexto, debe simbolizar «los caminos de Dios en el mundo», «el curso de los eventos del mundo como Dios los planea y entiende». El ha otorgado la conciencia de que está trabajando, pero no el poder para captar lo que está haciendo. Ver Gordis, *Koheleth*, pp. 221s. Wiliiams, *Judaism* 20, 1971, pp. 182-185.

30. *CBQ* 30, 1968, pp. 325s.

Von Rad lo atribuye a una pérdida de confianza en Dios, acompañada de un deseo radical de encontrar un orden más sistemático para la vida y de discernir el futuro de una manera más clara de la que se atrevían los sabios mayores.[31]

En contraste, Zimmerli considera a Qohelet un «guardia fronterizo» que rehúsa permitir que los sabios digan tener una destreza abarcadora para controlar la vida. Qohelet sabía que un verdadero «temor del Señor nunca le permite al hombre tener en sus manos el timón con su 'arte de dirección'».[32] Además, según Zimmerli, el silencio de Qohelet respecto a la elección de Israel sirvió de recordatorio negativo de que una doctrina de la creación por sí sola es incompleta hasta que «desafíe a creer que el Creador es Dios, quien en su libre voluntad se prometió a sí mismo a su pueblo».[33]

Enfrentar las realidades de la vida. (1) La gracia. Aunque Qohelet no muestra tener una preocupación por las experiencias del pacto y la redención de Israel, seguramente era consciente de la gracia de Dios. Para él, la gracia de Dios se mostraba en la provisión divina de las cosas buenas de la creación. Su conclusión positiva («No hay cosa mejor para el hombre sino que coma y beba, y que su alma se alegre en su trabajo») está arraigada en la bondad de Dios: «Yo veo que también esto viene de la mano de Dios, pues quien come y quien goza, lo tiene de Dios» (2.24s.; BJ). En otros pasajes (3.13), todo esto se describe como el «don de Dios para el hombre». La raíz *nāṯan*, «dar», aparece una docena de veces con Dios como sujeto. A pesar de la perplejidad que le haya podido causar el proceder de Dios, Qohelet no tenía dudas de que su gracia aparece diariamente en las provisones del Creador que ha hecho «todo hermoso en su tiempo» (v. 11).

Las realidades de la gracia y las limitaciones humanas convergen en el uso que Qohelet hace de «porción» (heb. *ḥēleq*; 2.10, 21; 3.22; 5.18s. [TM 17s.]; 9.6, 9). Traducido «parte» o «todo» (2.21), el término significa la naturaleza parcial y limitada de los dones de Dios. El no da todo a la humanidad, pero, sin embargo, estos simples placeres son regalos, que el Predicador anima a sus pares a aprovechar al máximo. Hasta cierto punto, «porción» forma un contraste con «provecho» (*yiṯrôn*), otra palabra favorita (1.3; 2.11, 13; 3.9; 5.9, 16 [TM 8, 15]; 7.12; 10.10s.; cf. el cognado *môṯar*, «ventaja», 3.19). El provecho o ganancia se refiere al excedente que puede generar la labor humana; la porción describe la parte que concede la gracia de Dios. La humanidad no puede ganarse nada; Dios ve que ellos tienen suficiente.[34]

(2) La muerte. Un aspecto sobresaliente de la sentencia de «todo es futilidad» es que la llegada de la muerte es segura, aunque no la hora. Es el destino que a todos toca: sabios y necios (2.14s.; 9.2s.), hombre y bestia (3.19). La muerte es la que confronta a las personas más drásticamente con sus limitaciones, recordándoles continuamente que el futuro está más allá de su control. La muerte las desnuda, ya sea que hayan trabajado duro con sabiduría sólo para que sus bienes queden para los

31. *Wisdom in Israel*, pp. 226-237.

32. *SJT* 17, 1964, p. 158.

33. *Idem.*

34. Ver Williams, *Judaism* 10, 1971, pp. 185-190, sobre estos temas.

que nos los merecen (2.21) o que hayan querido dejarlos a un heredero y los hayan perdido antes (5.13-17 [TM 12-16]). La descripción que Qohelet hace de la muerte parece basarse en el relato de la creación de Génesis 2, donde el aliento divino y el polvo terrenal se mezclaron para formar el primer ser humano. En la muerte, el proceso parece revertirse: «y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (12.7), aunque Qohelet cuestionaba cuán dogmático podía ser uno al respecto (3.20s.). Para él, la muerte era el gran desaliento del falso optimismo.[35]

(3) El placer. Si el «trabajo duro» (heb. *'āmāl*) domina la perspectiva de Qohelet sobre la dureza y los rigores de la vida (2.10, 21, 24; 3.13; 4.4, 6, 8s.; 5.15, 19 [TM 14, 18]; 6.7; 8.15; 10.15; la forma verbal *'āmāl*: 1.3; 2.11, 19s.; 5.16 [TM 15]; 8.17), «gozo» o «placer» (de *śmḥ*) se usa especialmente para declarar su conclusión positiva (2.24s.; 3.12, 22; 5.18-20 [TM 17-19]; 7.14; 8.15; 9.7-9; 11.8s.). Por más siniestro que sea el presente doloroso de la vida o su futuro precario, el gozo es posible cuando se lo busca en el lugar apropiado: gratitud y aprecio por los regalos simples de Dios (comida, bebida, trabajo y amor). Ya que escribía a una sociedad preocupada por la necesidad de triunfar, lograr, producir y controlar,[36] Qohelet advertía sobre la falta de gozo y la futilidad de tales empresas. El gozo no habría de encontrarse en los logros humanos, tan escurridizos como el viento (2.11, 17, etc.), sino en los dones diarios distribuidos por el Creador.[37]

La preparación para el evangelio. Aunque Qohelet no contiene material profético ni tipológico reconocible, igualmente prepara el camino para el evangelio cristiano. Esto no significa que fue el propósito central del libro ni la razón de su inclusión en el canon. Como crítica de los extremos de la sabiduría, ventana abierta sobre las tragedias y las injusticias de la vida e indicador del gozo de la existencia, permanece como palabra de Dios a toda la humanidad.[38]

Sin embargo, no debería ignorarse su valor cristiano. Su realismo en la descripción de las ironías del sufrimiento y la muerte ayuda a explicar la importancia crucial de la crucifixión y resurrección de Jesús. La insistencia de Qohelet en la inescrutabilidad del obrar de Dios subraya el avance magnífico en la comunicación divino-

35. Nótese el resumen de Zimmerli, *SJT* 17, 1964, p. 156: «De una manera nunca escuchada hasta aquí en el Antiguo Testamento, Eclesiastés ve la muerte como el poder que quita el poder de toda la creación y aun el de la Sabiduría humana».

36. Dahood nota la frecuencia de los términos comerciales como ganancia (*yiṯrôn*, *môṯâr*), trabajo pesado (*'āmāl*), negocio (*'inyān*), dinero (*kesep*), porción (*ḥēleq*), éxito (*kišrôn*), riqueza (*'ōšer*), propiedad (*ba'al*) y déficit (*ḥesrôn*).

37. J.S. Wright ha captado bien esta dominante nota de gozo; «The Interpretation of Ecclesiastes», *Evangelical Quarterly* 18, 1946, pp. 18-34. Ver también R.E. Murphy, «Qohélet le sceptique», *Concilium* 119, 1976, p. 60; R.K. Johnston, «'Confessions of a Workaholic': A Reappraisal of Qoheleth», *CBQ* 38, 1976, pp. 14-28.

38. Nótese la cita de B.S. Childs: «Por su ubicación en la estructura escatológica del juicio divino venidero, el mensaje de Qohelet no solamente se limita a la presente actividad humana, sino se relativiza a la luz de la nueva y más completa dimensión de la sabiduría divina. Cuando los judíos tardíos y los cristianos contrastaron la sabiduría de este mundo (1 Co. 1.20) con la sabiduría divina, estaban interpretando las Escrituras hebreas de acuerdo con su formulación canónica»; *Old Testament as Scripture*, pp. 588s.

humana que efectuó la encarnación. Sus retratos sombríos del trabajo cansador prepararon el camino para el llamado del Maestro, del trabajo agotador al descanso gracioso (Mt. 11.28-30). Su mandamiento de disfrutar los regalos simples de Dios sin ansiedad tuvo eco en las exhortaciones de Jesús de confiar en el Dios del lirio y del pajarillo (6.25-33).

Con una mirada penetrante y una pluma incisiva, Qohelet desafió la excesiva confianza de la sabiduría más antigua y sus aplicaciones erradas en su cultura. Por tanto, preparó el camino para aquél «mayor que Salomón», «en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (12.42; Col. 2.3).[39]

39. Una aplicación cristiana de los principales temas de Qohelet, se halla en D.A. Hubbard, *Beyond Futility: Messages of Hope from the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids, 1976.

45

EL CANTAR DE LOS CANTARES

Tomando su nombre de 1.1, «Cantar de los Cantares [es decir, la mejor canción], el cual es de Salomón» (otro nombre, Cánticos, se deriva de la Vulgata), este libro se ubica primero entre los cinco rollos (*Meguillot*) del canon judío usados en ocasiones festivas; se leía durante la Pascua.

CANONICIDAD

No fue fácil su aceptación en el canon judío, como lo indica la Misná. La fuerte afirmación del rabbí Aquiba (*ca.* 100 d.C.) tenía por objeto apaciguar la oposición y asegurar para siempre el lugar que debía ocupar el libro: «Ni el mundo entero vale lo que el día en que se entregó a Israel el Cantar de los Cantares; todos los Escritos son santos, y Cantar de los Cantares es santísimo».[1]

Sin duda, la naturaleza erótica de Cantares provocó oposición. Con el pasar del tiempo, esta objeción fue superada por la asociación del poema con Salomón y por las interpretaciones alegóricas rabínicas y cristianas, que ayudaron a mitigar el tono sensual. A medida que los judíos comenzaron a ver en la obra un retrato del amor sin par de Dios por Israel, no dudaron en contarlo entre aquellos escritos tan santos que «manchan las manos».[2]

AUTORIA Y FECHA

La atribución clásica de la autoría a Salomón se basa en referencias a él a lo largo del libro (1.5; 3.7, 9, 11), especialmente en el título (1.1). El término hebreo *lišlōmōh* (1.1), literalmente «a Salomón», puede indicar autoría, pero también son posibles otras interpretaciones: «para Salomón» o «al estilo de Salomón». La habilidad de Salomón como compositor de canciones se conoce por 1 Reyes 4.32 (cf. Sal. 72;

1. Misná, *Yad.* 3.5.

2. B.S. Childs rechaza este punto de vista: «En cambio, Cantares entró en el canon con, esencialmente, el mismo papel que había desempeñado en la vida institucional israelita. Celebraba el misterio del amor humano expresado en la fiesta marital»; *Old Testament as Scripture*, p. 578.

127), pero su relación con estos poemas de amor no es muy clara.[3] No han sido muy exitosos los intentos de reconciliar el amor y la fidelidad expresados aquí con el patrón salomónico de matrimonios políticos y concubinatos excesivos (ver 1 R. 2).

Las palabras persas y griegas que supuestamente se tomaron en préstamo,[4] el uso casi uniforme de la forma del pronombre relativo característica del hebreo posterior,[5] y las palabras y frases que reflejan la influencia aramea[6] indican que la edición final, si no la composición, probablemente fue posterior a Salomón. Sin embargo, el libro no debe fecharse necesariamente en el período helenista (luego de 330). Existe abundante evidencia de un intercambio entre Jonia y Canaán y del impacto arameo sobre la literatura hebrea de los primeros siglos de la monarquía. Los intentos de probar que Cantares se originó en el reino del norte, basados en referencias geográficas y consideraciones lingüísticas, no han sido exitosos. Muchos de los nombres de lugares están en el norte (p.ej., Sarón, 2.1; Líbano, 3.9; 4.8, 11, 15, etc.; Amana, Senir, Hermón, 4.8; Tirsa,[7] Damasco, 7.4 [TM 5]; Carmelo, v. 5 [TM 6]), pero no hay rastros de provincialismo. El poeta tiene un buen conocimiento de la geografía de Palestina y Siria desde En-gadi (1.14) hasta el Líbano.

La falta de referencias históricas en Cantares dificulta la ubicación temporal. H.J. Schonfield argumenta a favor del período persa, más precisamente entre el tiempo de Nehemías y el 350. Al atender en parte a los argumentos lingüísticos y a la información geográfica (sin evidencias de un reino dividido), encuentra en las descripciones de la gloria fabulosa de Salomón reflejos de «la pompa y las circunstancias del imperio persa y los palacios lujosos del Gran Rey en Susa (Shushan) y Persépolis».[8] Pero el testimonio que la arqueología da respecto al espléndido reino de Salomón parece hacer de la influencia persa algo innecesario. Los escritores hebreos que conocían bien las tradiciones ligadas a la edad de oro de Israel no necesitaban prototipos persas. El escenario lujoso de Cantares refleja fielmente la gloria de Salomón, así como el lujo, las riquezas y la sabiduría de Eclesiastés reflejan cuidadosamente un entorno cortesano.

Sintetizando, diríamos que, aunque Salomón mismo probablemente no fue el autor de la obra en cuestión, gran parte del escenario y el tono reflejan su época.

3. Talmud *B. Bat.* 15a atribuye el cantar a Ezequías y sus escribas, indudablemente siguiendo a Pr. 25.1.

4. *Pardēs*, «huerto», 4.13; *appiryôn*, del griego *phoreíon*, «carroza» RV, pero mejor «litera» LPD, 3.9.

5. *še* en lugar de *ʾašer*, excepto en 1.1.

6. Ver S.R. Driver, *Introduction*, p. 448.

7. La mención de Tirsa puede servir como argumento contra una fecha exílica o postexílica de esta última parte de Cantares. Esta antigua ciudad cananea (Jos. 12.24), la primera capital del reino del norte (1 R. 14.17; 15.21; 16.6ss.) no se menciona después de *ca.* 750 (2 R. 15.14, 16). Un fuerte argumento a favor de una fecha temprana para la última parte de la poesía es su similitud con las poesías egipcias de amor, de la dinastía XVIII (*ca.* 1250); ver J.B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBL, Dissertation Series 38, Missoula, 1978, pp. 91-159; R.E. Murphy, «Song of Songs», *IDBS*, p. 837.

8. *The Song of Songs*, Nueva York, 1959, pp. 75-83.

Como en el caso de Proverbios, el núcleo o el corazón de Cantares pudo haberse transmitido (quizá oralmente), luego pudo haber recibido algunos agregados y, más adelante haber adquirido, su contexto presente, de parte de un poeta inspirado, anónimo, alrededor del tiempo del exilio.[9]

CUALIDADES LITERARIAS

Desde un punto de vista más estricto, Cantares no debería ser clasificado como literatura de sabiduría, ya que predomina la poesía de amor y no la instrucción o el debate. Sin embargo, por estar asociado a Salomón y porque probablemente los círculos sapienciales lo copiaron, preservaron y publicaron, puede estudiarse junto a ese cuerpo de literatura.[10] Además, en su celebración de las glorias del matrimonio como don del Creador y una norma para la vida humana, sus poetas muestran parentesco con los sabios.[11]

La mayor parte de Cantares es una conversación estilizada entre el amado y la amada (p.ej., 1.9ss.; 4.1ss.; 6.2ss.), aunque una buena parte sería una conversación imaginada en ausencia del compañero. Se han identificado diversas formas de poesía de amor.[12]

Cantares descriptivos. En esta forma antigua, cuyo uso se ha confirmado en la literatura babilónica, egipcia, y árabe moderna (donde es llamada *waṣf*), cada enamorado describe la belleza del otro en lenguaje altamente figurado (él la describe a ella, 4.1-7; 6.4-7; 7.1-9 [TM 2-10]; ella lo describe a él, 5.10-16). Estas descripciones son un homenaje al otro miembro de la pareja, a la vez que estimulan la preparación de ambos para el amor (ver 1.15s., donde cada uno a su vez admira la belleza del otro).

Autodescripciones. Sólo la mujer usaba esta forma, generalmente para declinar modestamente la belleza que se le asigna (1.5s.; 2.1). En su descripción propia en 8.10 parece enorgullecerse de su virginidad y su madurez; había pasado la prueba de su hermano (vv. 8s.).

Cantares de admiración. Esta forma difiere del cantar descriptivo en su llamado de atención a la vestimenta o la ornamentación del ser amado (p.ej., las joyas en 1.9-11; 4.9-11). Cantares 7.7-9 muestra la pasión que esta admiración despertaba cuando el amado ansía poseer a la que tanto admiraba.

9. O. Kaiser, *Introduction*, p. 366: «Debe reconocerse, entonces, que en Cantares tenemos una tardía colección de cantares nupciales y amorosos de diferentes períodos».

10. Murphy, *idem.*

11. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 574-578.

12. Ver White, *Language of Love*, pp. 50-55, el cual combina los puntos de vista de F. Horst, «Die Formen des althebräischen Liebesliedes», *Gottes Recht*, H.W. Wolff, ed., Munich, 1961, pp. 176-187; de W. Staerk, *Lyrik*, Die Schriften das Alten Testaments 3/1, Gotinga, 1920; y de E. Würthwein, *Die fünf Megilloth*, 2a. ed., HAT 18, Tubinga, 1969.

Cantares de anhelo. El deseo ardiente del amado, especialmente cuando se halla separado de su amada, se expresa en tales cantares (p.ej., 1.2-4; 2.5s.; 8.1-4, 6s.). La forma característica es un deseo de amor o un llamado al amor. Esta forma del cantar nos recuerda que, con la ausencia, puede crecer el cariño del corazón.

Narraciones de búsqueda. Dos veces la mujer relata sus búsquedas apasionadas de su amado. Sin poder dormir, erraba por las calles buscándolo: una vez con satisfacción (3.1-4) y otra con frustración (5.2-7). Estas narraciones muestran su apertura para expresar su deseo: vigorosa y persistentemente, ella toma la iniciativa en el amor.

El juego del amor. La segunda narración de búsqueda comienza con un «juego» entre la mujer y sus amigas, las «hijas de Jerusalén»:

Ella: narración de búsqueda (sin éxito)	5.2-7
Ella: pacto entablado con las amigas para que éstas ayuden a encontrar al amado	v. 8
Amigas: con tono jocoso cuestionan el valor del amado	v. 9
Ella: responde con un cantar que describe su belleza	vv. 10-16
Amigas: pregunta jocosa sobre la posibilidad de acompañarla a encontrarlo	6.1
Ella: relato erótico del paradero de él; fórmula de pertenencia (cf. 2.16; 7.10a) (indica que ella no lo compartirá)	6.2s.

Este juego ilustra el lado lúdicro de la sabiduría antigua, y además muestra cómo numerosas formas literarias pueden combinarse en una unidad más grande. Aún más, es un recuerdo de la exclusiva relación de pacto que disfrutaban ambos.

Otras formas literarias. Cantares contiene varias otras formas, tales como: (1) la fórmula que impone un juramento (2.7; 3.5; 5.8; 8.4) y demuestra así cuánto las amigas de la mujer apoyan su compromiso y su serio deseo de libertad para estar con su amado sin molestias; (2) el cantar jocoso (1.7s.), que capta el juego entre los amantes en su deseo de estar juntos (ver 2.14s.; 5.2s.); (3) El cantar de jactancia (6.8-10; 8.11s.), que expresa el placer que recoge el amado del carácter único de su amada, placer que comparten las amigas, quienes se unen para alabarla (6.10); (4) la invitación al amor (2.5, 17; 4.16; 7.11-13; 8.14), extendida por la mujer, generalmente con la urgencia de un imperativo.

Aparte de los amantes, hay gran dificultad en identificar a los otros participantes. Algunas respuestas breves (1.8; 5.9; 6.1, etc.) han sido asignadas a «las hijas de Jerusalén», quizás acompañantes de la novia o amigas (1.5; 2.7; 3.5, 35, etc.); a los ciudadanos de Jerusalén, quienes describen el séquito real a medida que se acerca a la ciudad (3.6-11); y a los ciudadanos de Sulam (8.5). En esta poesía lírica y altamente figurada, los personajes centrales pueden estar recreando los discursos de otros. Por ejemplo, la sulamita[13] parece estar citando a sus hermanos en 8.8s.

13. El origen y el significado del único nombre dado a la heroína (6.13) son problemáticos.

Schonfield atribuye estas respuestas cortas, sin importar el contexto, a un coro. Este enfoque simple es una innovación bienvenida, luego de los intentos (especialmente en el siglo pasado) de tratar a Cantar de los Cantares como un drama muy complejo.

El impacto del libro reside en la calidez y la intensidad del amor representado, especialmente en las imágenes ricas y gráficas. Estas mismas cualidades, fuentes del poder del poema, presentan problemas para los gustos occidentales. Las descripciones gráficamente detalladas de los cuerpos de los amantes y sus deseos apasionados, francamente admitidos, parecen ser demasiado acaloradas. Pero son producto de un tiempo y un lugar distantes. Son vívidas, pero no burdas, y la franqueza de su enfoque puede ponerlas un poco por encima de las alusiones indirectas que a veces se encuentran en las obras occidentales contemporáneas. Frecuentemente, los símiles o las metáforas suenan extraños o aun despectivos:

> Tus cabellos como manada de cabras
> Que se recuestan en las laderas de Galaad (4.1)

o:

> Tu cuello, como la torre de David,
> edificada para armería;
> mil escudos están colgados en ella,
> Todos escudos de valientes. (v. 4)

La sugerencia de A. Bentzen es útil: «Los orientales fijan su mirada sobre un punto sobresaliente, que de acuerdo con nuestras concepciones quizás no es característico».[14] Así, en el movimiento ondulante de una manada de cabras que desciende por una ladera distante, el poeta encuentra una imagen de la gracia y la belleza de los cabellos de su amada, que caen en suaves ondas sobre sus hombros. De manera similar, la fuerza y la rectitud de su cuello, adornado de joyas, le recuerdan la torre fortificada de David, decorada con los escudos de los guerreros.[15]

Este ha sido vinculado con una ciudad desconocida de Sulam o considerado una variante de sulamita. Algunos la identifican con Abisag sulamita (1 R. 1.3ss.). H.H. Rowley rechaza estos puntos de vista, con la afirmación de que el término es una forma femenina de Salomón, «la salomonesa»; «The Meaning of the Shulammite», *AJSL* 56, 1939, pp. 84-91.

14. *Introduction* 1, p. 130. T. Boman ofrece sugerencias útiles al considerar las figuras de dicción: p.ej., cuando se compara a la doncella con una torre (4.4; 7.4s.), con un muro (8.10) o con el monte Carmelo (7.5) se expresa su pureza, su inaccesibilidad como una virgen casta y reservada lejos de las tentaciones de quienes tratarían de mancillarla. Las referencias a la sulamita relacionadas con los atributos de una paloma (1.15; 2.14; 4.1) son también descripciones de su pureza; *Hebrew Thought Compared with Greek*, trad. J.L Moreau, Filadelfia, 1960, pp. 77-89.

15. Se clarifican algunos pasajes con un entendimiento de las costumbres semíticas. P.ej., el deseo de la sulamita de que su amante fuera su hermano, «quien se crió en los senos de mi madre», a fin de que ellos pudieran tener fácil acceso mutuo, probablemente no se refiere a un hermano carnal (de la misma matriz) sino a un «hermano de leche», criado por su madre. En lugar del incesto, este amor se gozaría sin vergüenza ni las restricciones normales de la sociedad, que impedían un fácil acceso entre los amantes. Ver R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, pp. 194s.

INTERPRETACIONES SUGERIDAS

Entre los eruditos hay menos consenso sobre el origen, el significado y el propósito de Cantares, que sobre los mismos asuntos de cualquier otro libro del Antiguo Testamento. Las frases eróticas, la ausencia de una nota religiosa y la opacidad del argumento confunden a los eruditos y son una tentación para sus ingenios imaginativos. No es sólo que en la historia de su interpretación se han dado teorías contradictorias, sino que todos los recursos de la erudición moderna —los descubrimientos arqueológicos, la recuperación de grandes cuerpos de literatura antigua, nuevas perspectivas sobre la sociología y la sicología oriental— no han podido producir un acercamiento uniforme al libro.[16]

Interpretación alegórica. Quizás (dentro de la providencia de Dios), la interpretación alegórica, al seguir la tradición de la autoría salomónica, sea la responsable de la presencia de Cantar de los Cantares en el canon. Las interpretaciones judías más antiguas, que están registradas en la Misná, el Talmud y el Targum, encuentran en esta obra un retrato del amor de Dios por Israel. Esto explica el uso del libro en las Pascuas, que celebran el amor de Dios en relación con el pacto. No contentos con alusiones generales a la relación de Dios con Israel, los rabinos compitieron para descubrir referencias específicas a la historia de Israel.

Los Padres de la Iglesia marcaron el paso para muchas de las interpretaciones cristianas subsecuentes, al bautizar a Cantar de los Cantares «en Cristo», viendo en esta obra el amor de Cristo por su iglesia o el creyente individual.[17] Los cristianos también han construido interpretaciones detalladas e imaginativas. El lugar de la alegoría en la comprensión catolicorromana moderna de Cantares se ilustra en el importante comentario de A. Robert, R. Tournay y A. Feuillet.[18]

Interpretación tipológica. En un intento de evitar la subjetividad del acercamiento alegórico y preservar el sentido literal de la poesía, este método subraya los temas principales de amor y devoción, y no tanto los detalles de la historia. En el calor y la fuerza del afecto mutuo de los amantes, los intérpretes tipológicos perciben matices de la relación entre Cristo y su iglesia. La justificación de esta perspectiva se ha basado en paralelos con los poemas árabes de amor, que pueden tener significados esotéricos o místicos; en el uso que Jesús hace de Jonás (Mt. 12.40) o de la serpiente en el desierto (Jn. 3.14); y en las conocidas analogías bíblicas del

---

16. Hay una gran deuda en esta sección para con H.H. Rowley, «The Interpretation of the Song of Songs», *The Servant of the Lord*, pp. 195-245. Un compendio detallado de las historia de la interpretación se encuentra en M. Pope, *Song of Songs*, Anchor Bible 7c, Garden City, 1977, pp. 89-229.

17. En la belleza y pureza de la sulamita, algunos intérpretes católicos romanos (p.ej., San Ambrosio) vieron a la Virgen María; ver F.X. Curley, «The Lady of the Canticle», *American Ecclesiastical Review* 133, 1955, pp. 289-299.

18. *Le Cantique des Cantiques*, Études Bibliques, París, 1973.

matrimonio espiritual (p.ej., Jer. 2.2; 3.1ss.; Ez. 16.6ss.; Os. 1-3; Ef. 5.22-33; Ap. 19.9).

Sin duda, muchas generaciones de cristianos y judíos han obtenido beneficios devocionales de los enfoques tipológicos o alegóricos de Cantares. Sin embargo, la pregunta debería ser: ¿cuál fue la intención del autor? La interpretación alegórica es cuestionable, porque el control erudito es imposible. Las posibilidades de variación en la interpretación de detalles es ilimitada, sin medios válidos de confirmar o no los puntos de vista conflictivos. Es más probable que uno encuentre sus propias ideas y no que discierna la intención del autor. Otra debilidad de las interpretaciones alegóricas y tipológicas es la ausencia total de indicios de que Cantares pueda interpretarse en otro sentido que no sea el natural.[19]

Interpretación dramática. La presencia de diálogo, soliloquio y coros (ver arriba) ha llevado a que estudiantes de literatura, tanto antigua (p.ej., Orígenes, *ca.* 240 d.C.) como moderna (p.ej., Milton), lo traten como un drama teatral. En el siglo XIX, dos formas de análisis dramático estaban en boga. El comentario de Franz Delitzsch señala dos personajes principales, Salomón y la sulamita, identificada por algunos autores (incorrectamente en la opinión de la presente obra) con la hija del faraón, con quien Salomón se casó por conveniencia (1 R. 3.1). La teoría de los dos personajes generalmente considera a Cantares como una obra teatral que celebra el afecto más que físico que unía a Salomón con la mujer sulamita por sobre las otras de su harem. Una teoría dramática alternativa, detallada por H. Ewald y adaptada por S.R. Driver, comprendía tres personajes. Incluía al pastor amante de la doncella, y a Salomón y la sulamita. El argumento gira en torno de la fidelidad de la sulamita a su amante campesino, a pesar de los intentos lujosos de Salomón de seducirla y ganarla.

La teoría de los tres personajes (o «la hipótesis del pastor») puede ayudar a explicar por qué al amante a veces se lo retrata como pastor (p.ej., 1.7s.) y por qué el poema no termina en Jerusalén sino en un escenario pastoral del norte. Sin embargo, tiene sus debilidades: la ausencia de instrucciones dramáticas y la complejidad que entra en juego si la sulamita responde a las proposiciones de Salomón recordando a su dulce amado. Una dificultad considerable con las interpretaciones dramáticas es la escasez de evidencia en cuanto a la existencia de literatura dramática entre los semitas, particularmente entre los hebreos.

Cantares nupciales. El estudio de J.G. Wetzstein sobre los ritos matrimoniales sirios fomentó una nueva perspectiva de Cantares hacia fines del siglo pasado.[20]

19. Las obras de J. Fischer (*Das Hohe Lied*, Echter Bible 10, Würzburg, 1950) y de L. Krinetski (*Das Hohe Lied*, Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, Düsseldorf, 1964) ilustran los puntos fuertes y débiles de un acercamiento tipológico; cf. White, *Language of Love*, pp. 20s. Una variante es la interpretación «parabólica» aventurada por T.R.D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, 3a. ed., París, 1953, y por H. Schneider, *Das Hohelied*, Herders Bibel Kommentar, Freiburg im Breisgau, 1962; ambos encuentran en Cantares una parábola de un pacto renovado entre Israel y Yahvéh.

20. Apéndice de Keil-Delitzsch, *Commentary* 6, trad. M.G. Easton, reimpr. 1976, pp. 162-176.

Algunos eruditos[21] divisaron en estos festejos de una semana un número de paralelos con Cantares: novio y novia son tratados como el rey y la reina; se entonan las descripciones de la belleza y las virtudes de los amantes; la novia ejecuta la danza de la espada (ver 6.13; 7.1); marzo es el mes preferido (ver 2.11); la pareja se sienta sobre una mesa de trillar bellísimamente decorada que se torna en el trono real (ver 3.7-10).

Estos y otros paralelos han sido una ayuda considerable, pero este enfoque probablemente no sea toda la respuesta. Aun si aceptamos[22] el argumento de Schonfield de que pueden encontrarse algunas costumbres matrimoniales similares hasta la antigüedad judía, permanecen algunos problemas: a Cantares, tal como está, puede dividírselo fácilmente en las partes correspondientes a los siete días, y la sulamita en ningún lugar es llamada reina. Würthwein modifica el enfoque de Budde considerablemente, a la vez que sostiene una fuerte conexión entre la mayor parte de los poemas de Cantares y las ceremonias matrimoniales israelitas.[23] Muy cercana a esta postura es la de J.P. Audet, quien considera a Cantares como un pacto de compromiso.[24]

Ritos litúrgicos. A medida que cae nueva luz sobre la vida en el antiguo Cercano Oriente, los eruditos han intentado iluminar pasajes oscuros del Antiguo Testamento mediante la comparación con costumbres religosas de Mesopotamia, Egipto o Canaán. Como ilustración podemos citar la teoría (a menudo asociada a T.J. Meek)[25] que sostiene que Cantar de los Cantares se deriva de ritos litúrgicos del culto a Tamuz (cf. Ez. 8.14), el dios babilónico de la fertilidad. La combinación de conversación apasionada y escenario pastoral se ha interpretado como un apoyo, por cuanto los ritos celebraban el matrimonio sagrado (gr., *hieròs gámos*) de Tamuz y su consorte Ishtar (Astarté), que producía la fertilidad primaveral anual.[26] La cultura occidental moderna muestra que la religión pagana puede dejar un legado de terminología sin influenciar las creencias religiosas (p.ej., nombre de los días y meses); de todos modos, nos parece muy cuestionable que los hebreos hubiesen aceptado una liturgia pagana, con un aire de idolatría e inmoralidad, sin una revisión profunda según los términos de la fe distintiva de Israel.[27] El Cantar de los Cantares no lleva las marcas de una revisión de este tipo. Cualquier influencia pagana debe ser tan indirecta que es prácticamente imperceptible.

21. Esp., K. Budde, *Das Hohelied*, HSAT, Tubinga, 1923.

22. *The Song of Songs*, pp. 32-34.

23. *Die fünf Megilloth*, pp. 25-71.

24. «The Meaning of the Canticle of Canticles», *Theology Digest* 5, 1957, pp. 88-92.

25. P.ej., «The Song of Songs», *IB* 5, pp. 98-148.

26. Ver H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Abhandlungen für die Künde des Morgenlandes 32/1, Wiesbaden, 1956; S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington, 1969. White, *Language of Love*, p. 24, nota la naturaleza imprecisa de los supuestos paralelos y las enormes diferencias en el tono de Cantares.

27. Ver White, *Language of Love*, p. 24: «Es difícil creer que el matrimonio sagrado habría estado tan profundamente enraizado en Israel, hasta tal punto que se habría incluido una parte del rito hebreo en el canon hebreo».

Cantar de amor. En décadas recientes, algunos eruditos han visto en Cantares un poema o una colección de poemas de amor, quizás vinculado (aunque no necesariamente) con las celebraciones nupciales u otras ocasiones específicas.[28] A pesar de los intentos de dividir la canción en varios poemas independientes, un aire de unidad[29] es evidente en la continuidad del tema, las repeticiones a modo de refrán (p.ej., 2.7; 3.5; 8.4) y la estructura encadenada que vincula una parte con la que precede.[30]

El mensaje de Cantares puede sentirse en el tono lírico de la poesía. Aunque es evidente el movimiento, sólo hay un esbozo tenue de la trama. El amor de la pareja es tan intenso al comienzo como al final; así, el poder del poema reside no en un clímax elevado sino en las repeticiones creativas y delicadas de temas de amor, un amor que se añora con la separación (p.ej., 3.1-5) y se disfruta al máximo al estar juntos (p.ej., cap. 7), un amor deseado en el esplendor del palacio (p.ej., 1.2-4) o en la serenidad del campo (7.11ss.), y un amor reservado exclusivamente para el compañero del pacto (2.16; 6.3; 7.10).[31] Es un amor tan fuerte como la muerte, que las aguas no pueden saciar ni los diluvios ahogar, costosísimo aunque entregado gratuitamente (8.6s.).[32]

PROPOSITO

¿Qué lugar debe ocupar esta poesía en las Escrituras, especialmente si no fue la intención original un mensaje alegórico o tipológico del amor de Dios? El libro es una lección práctica ilustrada, un proverbio o parábola ampliada (*māšāl*), que ilustra las ricas maravillas del amor humano, en sí un don del amor de Dios. Aunque se

28. P.ej., W. Rudolph, *Das Hohelied*, KAT 17/2, Gütersloh, 1962; G. Gerlemann, *Das Hohelied*, BKAT 18, Neukirchen, 1965.

29. Ver Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 212. Un sólido argumento sobre que Cantares es una antología y no un poema unificado se encuentra en White, *Language of Love*, pp. 28-34; también R. Gordis, *The Song of the Songs and Lamentations*, ed. rev., Nueva York, 1974, p. 16: «Si nos acercamos al Cantar de los Cantares sin preconceptos, éste se revela a sí mismo como una colección de poemas».

30. Cada poema subsecuente proviene de una palabra, frase o pensamiento de la sección previa: F. Landsberger, «Poetic Units within the Song of Songs», *JBL* 73, 1954, pp. 203-216. Otro acercamiento encuentra seis poemas unificados por la repetición de términos clave; J.C. Exum, «A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs», *ZAW* 85, 1973, pp. 47-79.

31. Ver White, *Language of Love*, p. 27: «Aunque el carácter social israelita no excluía el erotismo, la moral social excluía el adulterio y remarcaba la necesidad de la virginidad antes del matrimonio ... Cantares ... no puede, por tanto, entenderse como un tratado que justifica las relaciones sociales prematrimoniales. S.C. Glickman subraya la unidad de Cantares y su contexto marital, al notar una secuencia cronológica desde el galanteo (1.1-3.5), hasta la procesión nupcial (3.6-11), la consumación (4.1-5.1) y aún más allá; *A Song for Lovers*, Downers Grove, 1976.

32. Acerca de un análisis más detallado, con notas explicativas, ver G. Verkuyl, ed., *New Berkeley Version of the Holy Bible in Modern English*, Londres, 1963.

exprese en un lenguaje atrevido, Cantares provee un equilibrio bíblico entre los extremos de exceso sexual o perversión y el ascetismo, demasiadas veces considerado como la postura cristiana sobre el sexo, que niega la bondad y la rectitud del amor físico dentro del marco prescrito divinamente (es decir, el matrimonio). E.J. Young sugiere ir un paso más allá: «No habla acerca solamente de la pureza del amor humano; sino que, por el hecho de que se le haya incluido en el canon, nos recuerda de un amor que es más puro que el humano».[33]

33. *Introducción*, p. 388.

46

RUT

La tradición judía ubica al libro de Rut entre los Escritos, pero la Septuaginta, seguida por la Vulgata y la mayoría de las versiones españolas, lo ubican inmediatamente después de Jueces, ya que las narraciones de ambos se sitúan en el mismo período.

NOMBRE Y CONTENIDO

El libro toma su nombre del personaje principal, Rut la moabita, quien había entrado a la familia de Elimelec, un judío de Belén, por medio del matrimonio. Debido a una hambruna, Elimelec se había trasladado a Moab, junto con su esposa, Noemí, y sus dos hijos. Al pasar el tiempo, los tres hombres fallecen, y Noemí queda sola con sus nueras, Rut y Orfa. Terminada la hambruna en Judá, Noemí resuelve volver, pero antes las despide para que vuelvan a sus familias. Orfa lo hace de mala gana, y Rut decididamente rehúsa viajar, con palabras que se han convertido en el paradigma del amor y la devoción que una mujer puede dar a otra (1.16s.). Ella y Noemí vuelven a Belén, donde Rut sale a recoger las espigas sobrantes de la cosecha y se encuentra casualmente en los campos de Booz, un pariente lejano de Elimelec. Al finalizar la cosecha, Noemí envía a Rut a la era para que solicite a Booz que cumpla con la responsabilidad de levirato del pariente más cercano, quien debía casarse con la viuda y criar un hijo que llevase el nombre del difunto esposo. El está dispuesto, pero hay un pariente más cercano aún que tiene prioridad. En el clímax de la historia, Booz persuade con mucha destreza al pariente más cercano para que renuncie a su derecho y se casa con Rut. Al hijo nacido de este matrimonio se lo celebra como el «hijo nacido a Noemí». Esta preservación del linaje familiar es un evento muy significativo, porque el niño, Obed, se convertiría en padre de Isaí, padre de David.

FECHA Y AUTORIA

Como tantas otras narraciones del Antiguo Testamento, el libro de Rut es anónimo y no contiene un solo indicio que sugiera quién pudo ser su autor. El Talmud registra la tradición de que Samuel fue el autor, pero el libro debió de haber sido escrito después de David (4.17b) y con suficiente posterioridad a los hechos, como para

justificar el comentario del v. 7 que explica una costumbre olvidada hacía mucho tiempo. No hay consenso académico en cuanto a fecha: las estimaciones van desde los primeros días de la monarquía hasta la era postexílica. La mayor parte de la evidencia pertinente puede explicarse mejor, suponiendo que es preexílica, y, faltando un criterio más preciso, parece mejor una fecha durante la monarquía (siglos X a VII a.C.).[1]

RASGOS SOCIALES

Una dificultad que enfrenta el lector moderno es que la interpretación de la historia tiene que ver con dos costumbres sociales del Israel antiguo, que no tienen equivalentes occidentales modernos: el levirato y la redención de la tierra. El levirato,[2] descrito en su forma legal en Deuteronomio 25.5-10, se refiere al hecho de que, si el israelita de antaño moría sin un hijo, caía sobre sus parientes cercanos[3] la obligación de casarse con la viuda y darle un hijo, «para que el nombre de éste [el difunto] no sea borrado de Israel» (v. 6). Aunque la información que encontramos en Rut, Deuteronomio 25.5-10, y la historia de Judá y Tamar en Génesis 38, presenta diferencias en detalle, que hacen que una perspectiva coherente del levirato en Israel sea extremadamente difícil de alcanzar,[4] sin duda el punto de inflexión principal en el libro es la estratagema de Noemí para inducir a Booz a aceptar su obligación, aun cuando aparentemente él estaba emparentado de un modo tan distante que ni él ni otros veían que fuese su deber, por lo pronto. En una porción de gran calidad humana y poder narrativo, la escena en la era del capítulo 3, Noemí logra su objetivo al usar a la joven y atractiva Rut para motivar a Booz. Su estratagema es todo un éxito (vv. 10s.), pero en esta coyuntura surge una complicación: otro pariente más cercano que Booz no sólo tiene obligaciones sino además derechos prioritarios. Ya que Booz no puede pasar por alto ese derecho prioritario sin tener que enfrentar las consecuencias, reúne a los ancianos en la puerta de la ciudad,[5] invita al pariente más cercano que él

1. Nótese el pensamiento de S.R. Driver: «El estilo general hebreo (el idioma y la sintaxis) no muestra marcas de deterioro; es notablemente diferente no sólo de Ester y Crónicas, sino también de las memorias de Nehemías y de Jonás, y permanece en el mismo nivel de las mejores partes de Samuel»; *Introduction*, p. 454.

2. Del latín *levir*, «cuñado», y así, «matrimonio con el cuñado».

3. La forma legal de Dt. 25 menciona solamente a los hermanos que viven juntos en conexión con la obligación del levirato. No obstante, Gn. 38 y Rut extienden el deber. Hay una atractiva hipótesis que sostiene que la orden de la obligación era la misma tanto para el levirato como para la herencia (Nm. 27.8-11), y la redención del pariente que ha sido forzado a ligarse contractualmente a sí mismo (Lv. 24.47-55), i.e., hermano, tío paterno, primo paterno y «el miembro más cercano de su clan» (Nm. 27.11).

4. Un excelente resumen de sus principales argumentos y problemas se encuentra en H.H. Rowley, «The Marriage of Ruth», *The Servant of the Lord*, pp. 169-194; también T. y D. Thompson, «Some Legal Problems in the Book of Ruth», *VT* 18, 1968, pp. 79-99.

5. La puerta es el lugar donde se llevaban a cabo los negocios y las transacciones legales en las ciudades de la antigüedad. Sobre su más amplio significado, ver E.A. Speiser, «'Comming' and 'Going' at the 'City Gate'», *BASOR* 144, 1956, pp. 20-23.

y luego le informa que Noemí «vende una parte de las tierras que tuvo nuestro hermano Elimelec. Y yo decidí hacértelo saber, y decirte que la compres...» (4.3s.).

Este sorprendente giro en la historia es el primer indicio de la propiedad que pertenece a Elimelec y señala otra obligación vinculante para los parientes cercanos: la redención de la tierra. Si la pobreza obligaba a tal acción, los parientes cercanos debían comprar la tierra y así mantenerla dentro de la familia.[6] Puede verse un ejemplo de este principio en acción en Jeremías 32.6-15.

Al pensar que sólo debía afrontar esta obligación, el pariente cercano responde afirmativamente (4.4). Booz luego lo incita a renunciar a su derecho, informándole que: «El mismo día que compres las tierras de mano de Noemí, debes tomar también a Rut la moabita, mujer del difunto, para que restaures el nombre del muerto sobre su posesión» (v. 5). El pariente responde que de hacer esto se vería perjudicada su heredad (v. 6), por lo que se ve obligado a retirarse. De haber sido responsable sólo por el levirato, su propia hacienda no hubiese corrido peligro. Los bienes de Elimelec habían servido para mantener al hijo del casamiento por levirato hasta que tuvo edad para heredarlos. Y si se hubiese tratado sólo de la obligación de redimir, la tierra misma habría compensado el costo. Pero, cuando se trata de que la tierra que compra debe pasar a la criatura de su casamiento por levirato con Rut, el pariente no puede aceptar esta obligación doble. Voluntariamente cede sus derechos en el asunto a Booz (v. 6). Aparentemente, Booz era lo suficientemente próspero como para que

Lugar para la trilla, como aquel en el que Rut persuadió a Booz de que cumpliera su responsabilidad de pariente más cercano (Rt. 3). (W.S. LaSor)

6. Ver Lv. 25.25ss.; no se especifica ninguna orden de obligación, pero quizá la orden sería conforme a lo que estaba establecido para la herencia; cf. n. 3.

esta doble obligación no presentara problemas. Aún más, ya que la genealogía de David en los vv. 18-22 nombra a Booz como ancestro en vez de Mahlón y Elimelec, es posible que no haya tenido hijos. El hijo nacido de su matrimonio con Rut, aunque hijo de Mahlón por una ficción legal, también hubiese sido hijo de Booz por paternidad real, y así heredero tanto de Booz como de Elimelec.

NATURALEZA LITERARIA Y TEOLOGICA DEL LIBRO

A partir del artículo fundamental de H. Gunkel,[7] la erudición generalmente ha estado de acuerdo en que Rut pertenece al género de la novela. Es una historia breve, altamente artística tanto en estilo como en construcción, que desarrolla un argumento que pasa por varios episodios hasta llegar a una resolución. También es una historia con un propósito: edificar e instruir. Como tal, el relato de Rut es similar a la historia de José (Gn. 37, 39-50), al casamiento de Isaac (cap. 24), a Judá y Tamar (cap. 38) y la historia de la corte de David (2 S. 9-20). Estas narraciones integradas contrastan notablemente con colecciones de tradiciones tales como el ciclo de Abraham o de Jacob en Génesis 12-36. Este género está marcado por una prosa elevada, de estilo casi poético y rítmico. Los relatos entretienen e instruyen, centrándose en la actividad providencial de Dios en la vida de los participantes. Se espera que el lector participe en estas experiencias (hasta se lo incluye sutilmente) y aprenda al emular o evitar estos ejemplos.[8]

Como ejemplo de esta forma de historia breve, Rut es una obra maestra de la literatura.[9] El autor, con su estilo acabado, gran delicadeza, con un deleite obvio y gran economía de palabras, ha descrito a personas que, aunque magnánimas, son creíbles. En cierto nivel, esto es lo que enseña la narración: sus personajes viven, aman y se relacionan de tal modo que son la encarnación del concepto hebreo de *ṣᵉḏāqâ*, «justicia», «integridad», ilustrando en términos concretos la vida bajo el pacto de Dios. La historia no tiene villano. Orfa deja a su suegra, pero sólo después de suplicar quedarse con ella en dos ocasiones, y el pariente cercano está perfectamente dispuesto a redimir la tierra hasta que su propio patrimonio peligra debido al requisito anexo de casarse con Rut. Contra este trasfondo pueden verse en su verdadera perspectiva la bondad inusual y la lealtad de Booz, la fidelidad y el compromiso de Rut y la sagacidad y perseverancia de Noemí. Son casi la personificación completa de *ḥesed*, «fidelidad amorosa». El relato es contado con tal destreza que no evoca más que admiración.

En otro nivel, el libro se centra en el linaje de David (4.17b). La genealogía de los vv. 18-22, a todas luces un agregado posterior, también aclara esto. Aquí, la

7. «Ruth», *Reden und Aufsätze*, Gotinga, 1913, pp. 65-92.

8. Ver particularmente E.F. Campbell, «The Hebrew Short Story: Its Form, Style and Provenance», *A Light Unto My Path*, H.N. Bream, R.D. Heim y C.A. Moore, eds., Filadelfia, 1974, pp. 83-101.

9. Sobre los recursos literarios con los cuales el autor hábilmente manejó su historia, ver la introducción de Campbell, *Ruth*, Anchor Bible 7, Garden City, 1975, pp. 3-23.

narrativa de eventos mundanos en la vida de personas muy comunes ha sido puesta en el contexto de una economía divina más amplia. El objetivo inicial de la narración así se extiende más allá y muestra la providencia de Dios y el cuidado en la vida de una familia. Tiene que ver con la vida íntegra de una nación, porque en el hijo nacido a Noemí ha comenzado la historia del reinado de Dios bajo David.[10] De esta manera, el libro se relaciona con el tema central de la Biblia: la historia de la redención. Por eso, es llamativo notar que el autor identifica a Rut como la «moabita» en varios lugares donde su origen étnico no viene al caso y es hasta superfluo.[11]

Aunque está lejos de ser una polémica,[12] el libro da testimonio al hecho, recalcado en otras partes del Antiguo Testamento (p.ej., en Jonás), de que la misericordia de Dios no se limita exclusivamente a Israel. El rey ideal, David, y, en última instancia, el Mesías surgirían de tal estirpe.[13]

Sin embargo, el propósito principal de la narración es mostrar la guía generosa de Dios en la vida de su familia.[14] De hecho, el principal actor en el drama es Dios, cuya presencia en el relato va desde la amarga queja de Noemí en 1.20s.:

> No me llaméis Noemí [Placentera], sino llamadme Mara [Amarga]; porque en grande amargura me ha puesto el Todopoderoso. Yo me fui llena, pero Jehová me ha vuelto con las manos vacías.

al grito alegre de las mujeres de Belén en 4.17: «Le ha nacido un hijo a Noemí». La guía graciosa de Dios es especialmente clara en las oraciones de los principales, incluyendo la bendición ferviente de Booz para Rut en 2.12 y 3.10, y el retorno repentino de la esperanza de Noemí en 2.20, cada uno de los cuales tiene respuesta en la resolución del libro. Este es un libro acerca del gobierno de Dios sobre los eventos de la vida de los que en él confían. Es un descanso divinamente ordenado (1.9), que una «viejita complotadora y una jovencita bien perfumada pueden lograr con un poco de estrategia».[15]

Y, sin embargo, el libro recalca la causalidad que en Dios tienen todas las cosas, de una manera distinta del resto de la literatura veterotestamentaria.[16] La guía no llega mediante sueños, visiones, visitaciones angelicales o voces del cielo, y no se envía profeta alguno con su «Así dice el Señor». Dios trabaja tras las bambalinas, mediante las motivaciones y los acontecimientos normales de la historia. El está «en todas partes pero escondido en las coincidencias y los planes puramente humanos,

10. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 566.

11. 1.22; 2.2; 4.5, 10; además, se subraya su origen extranjero en 2.6, 10.

12. Un número de eruditos ha encontrado, forzadamente, en esto el propósito principal del libro, interprentándolo como un relato postexílico contrario al exclusivismo de Esdras y Nehemías. Ver la bibliografía en Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 173.

13. Ver Mt. 1.5. Mientras existía una profunda separación en la sociedad y la fe israelitas (así como también en el judaísmo), Rut y Jonás muestran que un importante segmento de la sociedad del Antiguo Testamento reconocía el elemento genuino universal en su vida y su propósito.

14. Ver Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 565.

15. Campbell, «The Hebrew Short Story», p. 98.

16. Ver M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, Filadelfia, 1969, pp. 18s.

tal como los pasos accidentales de una jovencita y el plan arriesgado de una anciana».[17] El autor resalta así un aspecto particular de la providencia divina: que permanece escondida. Esconde la guía de Dios en la causalidad humana normal,[18] simplemente porque él cree que es por naturaleza algo oculto. Esta teología de causalidad oculta pero absoluta no es privativa de Rut, sin embargo. La historia de la corte de David (2 S. 9-20) y la historia de José (Gn. 37, 39-50), entre otras, también subrayan el control completo y continuo de Dios sobre los eventos, no de un modo abierto o sobrenatural, sino imperceptible y naturalmente, a través del curso normal de la vida. A veces Dios interviene directamente en la corte de los asuntos humanos para efectuar los propósitos de la redención. Pero en el libro de Rut, actúa con más sutileza: mediante los eventos y las motivaciones cotidianas de la gente común, cuyos efectos no trascendieron más allá de su propia comunidad. Por medio de su fidelidad y la guía oculta de Dios, esta familia fue preservada para Israel, un asunto de no poca importancia, porque de ella nacieron el gran David y, muchas generaciones después, un Hijo aún más grande.

17. Hals, «Book of Ruth», *IDBS*, p. 759.

18. Esta guía no tiene lugar solamente en los actos conscientes de los participantes. En 2.3, Rut «tuvo la suerte de hacerlo [recoger espigas] en una parcela perteneciente a Booz», LPD. En un libro tan lleno de la guía de Dios, la atribución que se toma el autor de incluir como una casualidad el encuentro de Rut y Booz, obviamente intenta lo contrario: para Rut fue pura casualidad, pero no para Dios.

47

LAMENTACIONES

El título en castellano que ha recibido este pequeño libro es una descripción adecuada de su contenido. Sus cinco capítulos contienen las lamentaciones de Judá respecto a la destrucción de Jerusalén y su templo (586 a.C.). Las narraciones históricas de 2 Reyes 25 y Jeremías 52 presentan los hechos; los cinco poemas de Lamentaciones encierran las emociones asociadas.

La Septuaginta y la Vulgata usan un título similar: «Llantos» o «Endechas» (*Threnoi*; lat. *Threni*). El subtítulo de la Vulgata, *Id est Lamentationes Jeremiae Prophetae*, se convirtió en el fundamento del nombre en español. El nombre hebreo usual es *'êḵâ*, que proviene de la palabra característica del lamento, «Cómo», con la cual comienzan los capítulos 1, 2 y 4.[1]

En la Biblia hebrea, Lamentaciones es generalmente el tercero entre los cinco rollos (*Meguillot*) utilizados en los festivales o ayunos anuales. El noveno día de Ab (a mediados de julio), los judíos tradicionalmente lloran la destrucción del templo de Salomón a manos de Nabucodonosor, y del segundo templo, por el romano Tito (70 d.C.). La lectura de Lamentaciones como parte de este tipo de rememoración parece indicar una fecha en los primeros años del exilio, inmediatamente después de los eventos trágicos que recuerda el libro. Jeremías describe una compañía de ochenta hombres de Siquem, Silo y Samaria que hicieron un peregrinaje al sitio del templo en 585 (Jer. 41.4s.). Además, Zacarías (518) menciona una costumbre de setenta años de ayunar los quintos (Ab) y séptimos (Tisri) meses (7.1-7).

Fecha y autoría. Lamentaciones es fruto de la desastrosa derrota de Judá y de su doloroso exilio. Su contenido establece la gama de posibles fechas (586-530). Las impresiones vívidas de los capítulos 1-4 sugieren que sus rasgos dolorosos se compusieron poco después de la caída de Jerusalén. El capítulo 5 podría ser de una época posterior al exilio, cuando los agudos dolores de la derrota se habían opacado hasta llegar a ser el dolor crónico de la cautividad.

Lamentaciones es una obra anónima. El texto en sí no dice nada sobre quién haya sido el autor. En tiempos precristianos tomó forma una tradición que atribuía el libro a Jeremías.[2] Los argumentos a favor y en contra de la autoría de Jeremías son una

1. Algunos rabíes también usan el nombre *Qînôt* con el significado de «endecha de funeral» o «lamentaciones».

2. El Tárgum en Jer. 1.1; Talmud *B. Bat.* 15a; encabezamientos de la Septuaginta y la Vulgata. Nótese la introducción de la Septuaginta: «Y esto sucedió después de que Israel fuera

desviación del tema principal. El punto de vista tradicional recibe apoyo de las similitudes de tono entre los libros, especialmente la sensibilidad al sufrimiento de Judá, el profundo discernimiento teológico de Lamentaciones, demostrado en una combinación de los temas de juicio y gracia con un estilo digno de Jeremías, y ciertos paralelos en estilo (p.ej., ambos describen a Judá como una virgen quebrantada: Jer. 14.17; Lm. 1.15). Los argumentos en contra de la autoría de Jeremías generalmente siguen estas líneas: (1) En vez de invocar a los sobrevivientes con un lamento, ¿Jeremías no los habría llamado más bien al arrepentimiento y al nuevo día de Dios? (2) ¿Pueden atribuírsele pasajes que hablan del fracaso de la visión profética (2.9) o parecen implicar políticas a las que se había opuesto (4.12, 17)? (3) Las variaciones en estilo poético y orden alfabético de los poemas acrósticos, ¿sugieren una autoría múltiple en oposición a la autoría simple?[3]

Visto que el libro en sí es anónimo, quizá sea bueno dejar el asunto tal como está. Aunque el punto de vista tradicional no goza de pruebas irrefutables, tiene la ventaja de indicar el tipo de persona a la que el Espíritu pudo haber inspirado para escribir el libro: (1) un testigo ocular de los eventos trágicos descritos hasta con el más mínimo detalle; (2) un teólogo profundo que comprendió tanto las causas más fundamentales del terrible juicio, como así también sus síntomas dolorosos; (3) un poeta de gran habilidad; (4) un verdadero patriota, que lloró la desaparición de su país aunque sabía que este tipo de muerte era la única esperanza de nueva vida.

Ninguna persona conocida reunía todas estas características mejor que Jeremías, a quien el cronista recuerda como el que escribió lamentos cuando murió Josías (2 Cr. 35.25). Si no es Jeremías, Judá ha sido realmente afortunada al tener otra persona tan increíblemente dotada para ayudarle a enfrentar sus pérdidas de la misma manera en que Jeremías la había preparado para esperar esas pérdidas. En esta exposición, la expresión singular «autor» refleja la convicción de que los poemas en Lamentaciones no son una colección de diversos materiales, sino el resultado del discernimiento y la destreza de una persona.

ESTILO POETICO

Forma acróstica. Los cuatro primeros capítulos son acrósticos con variaciones estilísticas: los capítulos 1-2 contienen veintidós versos de tres líneas cada uno, y la primera palabra de cada verso comienza con la letra hebrea sucesiva; el capítulo 4 es similar, pero los versos son de dos líneas; el capítulo 3 es el más ajustadamente construido, porque sus sesenta y seis versos están divididos en veintidós grupos de tres versos cada uno, y cada uno de los tres comienza con la letra adecuada. Aun el

tomada cautiva y Jerusalén fuera asolada, que Jeremías se sentó llorando y levantó estos lamentos sobre Jerusalén...».

3. La pregunta es el orden de ayin y pe: cap. 1 tiene ayin antes de pe; caps. 2-4 tienen pe antes de ayin. Sobre el orden alfabético en los acrósticos bíblicos, ver R. Gordis, *Poets, Prophets and Sages*, pp. 82s. El orden inverso de ayin y pe se encuentra en el alfabeto desde Izbet Sartah (siglo XII); ver W.S. LaSor, *Handbook of Biblical Hebrew* 2, p. 58.

capítulo 5, que no tiene una forma alfabética, parece haber sido afectado hasta cierto punto por el patrón acróstico: tiene veintidós versos de una línea cada uno.

¿Por qué el acróstico alfabético? En algunas situaciones se trata de una ayuda para la memoria. Si se recuerda el orden, puede resultar más fácil recordar el contenido de cada verso. Este propósito mnemotécnico probablemente no justifica la estructura alfabética de Lamentaciones 1-4; la serie de acrósticos quizás confunda a la memoria además de ayudarla. ¿Cómo se sabría cuál de los versículos que comienza con guímel o dálet pertenece a cuál de los capítulos? Como obra artesanal el acróstico era un acto de devoción del poeta.

En Lamentaciones, la forma acróstica parece servir por lo menos para dos propósitos adicionales: (1) indica una expresión completa de angustia y contrición al cubrir el tema desde alef a tau (es decir, desde la a hasta la zeta, o de principio a fin); (2) pone limitaciones artísticas sobre el lamento, y evita así que se convierta en un llanto, un aullido o un llorisqueo descontrolado.[4]

Endechas. El uso de la exclamación «¡cómo!» (heb. *'êḵâ*) y las líneas breves, sollozantes, de estructura paralela, distinguen a Lamentaciones (especialmente las secciones de los caps. 1, 2 y 4) como endechas o lamentos causados por una gran tragedia.[5] Aunque a menudo se utilizaba en un funeral para lamentar la pérdida de un ser querido (2 S. 1.19-27), la endecha (*qînâ*) no se limitaba a esta situación, sino que podía resaltar cualquier tragedia, particularmente una que parecía difícil de revertir.[6]

La forma de endecha en Lamentaciones abarca una amplia variedad como para que se la considere exclusivamente una canción funebre. La ciudad de Jerusalén no se describe como cadáver, sino como una viuda solitaria (1.1). Además, la ciudad misma a veces se une a la lamentación (p.ej., vv. 12-16, 18-22). En otros momentos, el poeta se dirige a la ciudad directamente:

> ¿Qué testigo te traeré,
> o a quién te haré semejante, hija de Jerusalén? (2.13)[7]

Un recurso efectivo de la endecha hebrea es el contraste dramático, que describe

4. Sobre el significado conceptual del modelo acróstico, ver N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 2a. ed., SBT 14, Londres, 1962, pp. 23-32.

5. Sobre una breve exposición de los modelos rítmicos que pueden usar las endechas, ver Gordis, *Poets, Prophets and Sages*, p. 68.

6. Los sumerios usaban una forma de lamento para llorar la pérdida de una ciudad a manos de un invasor extranjero. Algunos aparentes paralelos con el libro bíblico han levantado preguntas acerca de la posible influencia sumeria. Parece improbable una influencia directa. Resulta seguro decir que Lamentaciones consiste en un ejemplo de un modelo literario-litúrgico con tempranos antecedentes en Mesopotamia. Un relato de los supuestos paralelos se encuentra en D.R. Hillers, *Lamentations*, Anchor Bible 7A, Garden City, 1972, pp. XXVIII-XXX.

7. La construcción hebrea es una aposición, que debe entenderse como «hija, la cual es Jerusalén» (igual que la frecuente expresión «hija de Sion», p.ej., 2.8, 10, 13). «Hija» es un término cariñoso, y la frase puede traducirse «Querida Jerusalén» o «Hermosa Sion».

la condición previa del difunto o el afligido, en términos brillantes (ver 2 S. 1.19, 23), haciendo que la tragedia actual sea más patética aún:

> ¡Cómo ha quedado sola la ciudad populosa!
> La grande entre las naciones se ha vuelto como viuda,
> La señora de provincias ha sido hecha tributaria. (Lm. 1.1)

Quejas individuales y comunitarias. Se alternan con la forma de endecha quejas similares a las de Salmos y Jeremías. Lamentaciones usa tanto una forma individual (cap. 3), donde una persona (probablemente el poeta) habla en nombre de la comunidad, como una forma comunal (cap. 5), donde la congregación levanta su voz al unísono ante el Señor para quejarse del sufrimiento.[8]

La queja individual en el capítulo 3 comienza con una descripción del sufrimiento en la que no se apela directamente a Dios, pero sí se describe su juicio en tercera persona (vv. 1-18). Sólo hacia el final, el poeta se dirige a Dios coherentemente en la segunda persona (vv. 55-66). De todos modos, aparecen varios de los elementos de la queja considerados normativos: (1) una descripción del sufrimiento en términos altamente figurados: oscuridad, enfermedad, cadenas, ataque animal, asalto con flechas (vv. 1-18); (2) un pedido de alivio (v. 19); (3) expresión de confianza (vv. 21-36); (4) seguridad de ser escuchado (vv. 55-63); (5) un pedido de venganza sobre los enemigos que se utilizaron para castigar a Judá (vv. 64-66).[9]

La queja comunitaria en el capítulo 5 se ocupa casi exclusivamente de la expresión punzante del sufrimiento (vv. 2-18). Comienza con un pedido de restauración (vv. 1, 20-22) y refleja un breve destello de esperanza o confianza (v. 19).

El uso de formas de queja es más que un agregado a la variedad de expresión. Va más allá de la endecha: permite que el poeta o la congregación se dirijan a Dios directamente, mientras que la endecha generalmente se dirige a los que participan en los ritos fúnebres; provee una oportunidad de confesión personal del pecado, mientras que la endecha sólo describe el pecado que causó la calamidad (compare 3.40-43 con 1.18); y da lugar a la esperanza mediante la expresión de la confianza y la seguridad de ser escuchados.

Lamentaciones es una combinación precisa y delicada de forma y contenido. Los acrósticos, las endechas, las quejas y las descripciones concretas de sufrimiento, todos se combinan para expresar en los términos más memorables la condena y la esperanza de un pueblo para quien el juicio calamitoso era el preludio necesario de la gracia.

8. A veces la palabra «lamento» se usa para describir estas oraciones. Parece menos confuso reservar este término para las endechas, con su descripción de una situación virtualmente desesperanzada, como la muerte, y usar la palabra «queja» para las oraciones que suplican a Dios rescate de las circunstancias desgraciadas. Cf. las quejas de Job (p. 565).

9. El instinto poético a favor de la variedad lo lleva a usar elementos de una queja comunitaria en el medio del capítulo (vv. 40-47).

CONTRIBUCION TEOLOGICA

Lo que profetizó Jeremías, Lamentaciones lo experimenta de una manera trágicamente concreta: la destrucción de Jerusalén y la exterminación de una parte de su población. Más allá del sufrimiento físico, avasallante en sí mismo, está el tormento espiritual de la pregunta «¿por qué?».

No es que aquellos que caminaban entre las cenizas de Jerusalén consideraran equivocado al juicio de Dios. De hecho, el poeta sostiene que Dios estaba en lo cierto al juzgar la rebelión (1.18), al castigar el pecado (vv. 5, 8s., 18, 22; 2.14; 3.40-42; 4.13, 22; 5.7) y al revelar su ira (1.12ss.; 2.1-9, 20-22; 3.1-18; 4.6, 11).

Sin embargo, el desastre final debió de haber causado una crisis de fe, que intenta afrontar la teología del castigo y de la esperanza contenida en Lamentaciones. La gente de Judá debió de haber estado completamente perpleja, porque las reformas de Josías fueron hechas a un lado tan fácilmente por la mano dura de Dios, quien en unos pocos años permitió que cayera el rey justo en la batalla (609) y que la ciudad sagrada fuera invadida y violada (586). Las acciones de Dios en la historia ¿no estaban yendo en contra del claro patrón que enseñaba Deuteronomio (es decir, que la rectitud de un gobernante conlleva bendición para el pueblo de Dios) y que fue seguido a lo largo de la monarquía?[10]

La creencia firme de que Sion era inviolable provocó otro aspecto de la crisis en la fe de Judá. La monarquía davídica sobrevivió por cuatro siglos en Judá, a pesar de los levantamientos dinásticos en el reino del norte y de que Asiria lo conquistase

Escena de lamentación, relieve de la dinastía decimoctava (final de siglo XIV a.C.), proveniente de Menfis. (Foto Marburg)

10. Gottwald subraya la aguda tensión entre la fe deuteronómica y la adversidad histórica; *Studies in the Book of Lamentations*, pp. 47-53. Cf. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 593.

en 721. Esta estabilidad y la certeza de que Dios había entrado en un pacto especial con el hijo de David (2 S. 7) llevaron a creer que Jerusalén nunca podría ser humillada por un ataque enemigo. Después de todo, era la morada de Dios mismo. Nunca toleraría la invasión enemiga de su propio hogar. La derrota misteriosa de Senaquerib en los días de Ezequías (701) reforzó definitivamente esta confianza sublime.

Entonces Nabucodonosor abrió los muros impenetrables y quemó el templo inexpugnable. ¿Qué estaba haciendo Dios? ¿Qué debía creer su pueblo? ¿Cómo manejar este trastorno de una política que ellos consideraban inconmovible?[11]

Lamentaciones se escribió para expresar estas tensiones mediante la catarsis de la confesión, fortalecida por la integralidad simbolizada por la forma acróstica. Este libro se redactó para alentar la aceptación del juicio de Dios, a la vez que se confirmaba la esperanza más allá de ese juicio.[12] Aunque la historia, en manos de Dios, los ha atrapado en una sorpresa trágica, se anima a Israel a no dudar de que su soberanía obrará, en última instancia, lo que es bueno para ellos y para toda la creación.

El trágico trastorno, desde la altura del favor divino a las profundidades de la desesperanza, domina a Lamentaciones como lo hace con Job. En ambos el propósito de Dios está velado en misterio. No obstante, la esperanza y la fe son posibles por la revelación del carácter del Dios que ha permitido este dolor.

La vigorosa fe del poeta debió de haber fortalecido a generaciones de sus paisanos. Encontrar esperanza en medio de un desastre y llevar a otros hacia ella requiere el más profundo conocimiento de Dios.

En Lamentaciones se entrelazan los tres grandes filamentos de la literatura y de la fe de Israel: las percepciones de los profetas respecto al juicio y a la gracia del Dios del pacto, las expresiones litúrgicas de contrición y de esperanza propias del sacerdocio, y los planteos de los sabios respecto a los misterios del sufrimiento. El poeta de Lamentaciones es heredero de todos ellos, pero no como simple escriba o registrador. La fibra y la configuración del tejido son propias y agregan una sutileza y una belleza a la obra que hacen de ella un preciado tapiz de la revelación bíblica.

11. Una presentación detallada de esta tensión se encuentra en Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, Lund, 1963, pp. 219ss.

12. «Uno de los resultados de la incorporación de los eventos de la destrucción de la ciudad dentro de la tradicional terminología de la adoración israelita, fue el establecimiento de un puente semántico entre la situación histórica de la primera parte del siglo VI y el lenguaje de la fe que luchaba con el juicio divino. Por esta razón, el libro de Lamentaciones le sirve a cada una de las sucesivas generaciones que han sufrido por la fe y para las cuales su historia ha llegado a ser insoportable»; Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 596.

48

EL ROLLO DE ESTER[1]

Ester es un libro bíblico llamativamente diferente: ni la palabra «Dios» ni el nombre Yahvéh aparecen en el texto hebreo;[2] el escenario es Susa, la capital invernal de Persia y no Israel; el libro se ocupa del casamiento de su heroína judía con un rey gentil; resuelve el problema del antisemitismo incipiente (en realidad, la acción antijudía) por medio de una defensa propia muy sangrienta y, lo que es peor, resulta tan agradable la experiencia, ¡que se repite a pedido de Ester al día siguiente! No obstante, este rollo pertenece al canon, tal como lo reconocieron los estudiosos judíos luego de mucha discusión, y exige nuestra consideración.

LA HISTORIA Y SU TRASFONDO

Argumento. Desde un punto de vista literario, la historia de Ester se ensambla maravillosamente. Comienza en la corte de Asuero (probablemente Jerjes I, 485-465 a.C.), en un banquete donde se despliega el «esplendor y la pompa de su majestad». Un poco ebrio, el rey ordena que se traiga a la reina Vasti para exhibir su belleza. Ella se niega y es removida de su posición. Comienza la búsqueda de otra reina. A Hadasa (Ester), quien estaba bajo el cuidado de su primo Mardoqueo, un judío, se la lleva con muchas otras al palacio para unirse al harem real. Ester causa una impresión agradable al rey y se convierte en su reina.

Amán es promovido a un lugar de honor, pero Mardoqueo no se postra ante él. Crece el odio hasta hacerse un deseo profundo de destruir a Mardoqueo, pero, por considerar que la venganza contra un hombre es indigna (v. 6), Amán se propone eliminar a todos los judíos debido a sus costumbres diferentes. El rey aprueba su sugerencia y firma un edicto que condena a muerte a todos los judíos, sentencia que sería ejecutada el 13 de Adar (el décimo segundo mes). Mardoqueo se entera de lo que está tramando y apela a Ester para que ella interceda ante el rey.

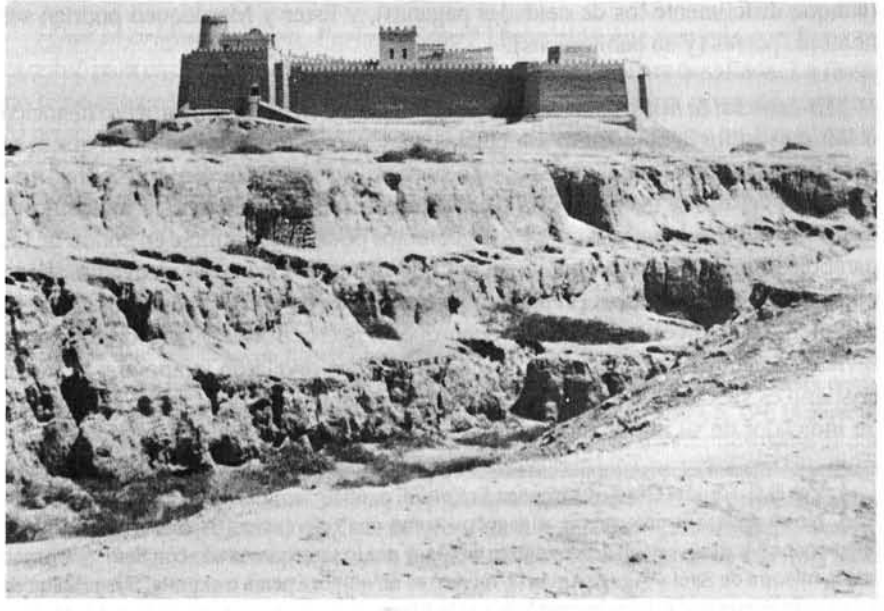
1. La palabra hebrea *m^e^gillaṯ 'estēr* ha menudo se refiere simplemente a *Megillah*, «rollo». Es indudablemente el libro del Antiguo Testamento que más se ha publicado, a causa de su uso en la fiesta de Purim.

2. El texto de la Septuaginta contiene ciento siete versículos adicionales, las «Adiciones a Ester», que se encuentran antes de 1.1; después de 3.13; 4.17; 8.12; 10.3; y al final. Ellos añaden los elementos religiosos faltantes y son obviamente un esfuerzo posterior para asegurar su canonicidad.

Por un giro inesperado en los eventos, Amán, quien creía que estaba allí por honra, se ve atrapado en una situación comprometedora y se lo cuelga en la misma horca que había construido para la ejecución de Mardoqueo. Se explica al rey la conspiración para matar a los judíos. Pero debido a la inmutabilidad de la ley persa, él no puede contrariar su propio edicto; sí hace arreglos para que los judíos sepan el plan y les concede permiso para defenderse. El día señalado, los judíos matan a un gran número de aquellos que habían buscado destruirlos. Ester pide al rey que repita el evento al día siguiente y se exterminan miles de los enemigos de los judíos. El evento se celebra con banquetes e intercambio de regalos; esta celebración, Purim,[3] debía observarse de generación en generación. Mardoqueo ocupa el segundo lugar, después del rey.

Historicidad. Hace mucho que los estudiosos están divididos al respecto; algunos insisten en que el libro es un registro histórico preciso (ver 10.2) y otros, en que es ficción. La tendencia actual parece ser una retracción de las posiciones extremas, y una disposición para admitir que, mientras que puede que el relato no sea histórico, el trasfondo es tan rico en detalles persas precisos que debe basarse en la historia.

Reconstrucción del Palacio de Susa, capital de invierno de Persia. (W.S. LaSor)



3. De *pûr* (en acadio, cubo de cuatro lados), la suerte que echó Amán (3.7). De acuerdo con una interpretación, ésta se arrojó hasta que indicó el día en el cual se llevaría a cabo la matanza. Si es así, el acto de arrojar la suerte tuvo lugar en Nisán (abril-mayo) de 474 y la fecha resultante fue el 5 de abril de 473 (cf. v. 13).

Por tanto es quizás una novela histórica o un cuento corto.[4] Si Asuero fue Jerjes I, su «tercer año» (1.3) habría sido el 483-482 y el mes Tebet de su séptimo año (2.16), diciembre de 479 o los primeros días de enero de 478. Entre el 483 y el 480, Jerjes llevó a cabo una campaña contra los griegos, que culminó en la desastrosa batalla naval de Salamis. Según Herodoto (vii.114; ix. 108s.), su reina fue Amestris, a quien no puede asociarse con Vasti y sólo con gran dificultad puede identificarse con Ester. El relato indica, no obstante, que el rey tenía un harem grande y probablemente una lista de reinas preferidas.

El argumento contra la historicidad basado en 2.5s., casi no merece mención. Considerando que el pronombre «el cual» se refiere a Mardoqueo y no a su antecedente inmediato, algunos argumentan que Mardoqueo habría tenido unos ciento veinte años. Ester, «la hija de su tío» (v. 7), difícilmente pudo haber sido de la misma generación. Si se lee la cláusula en forma normal, Mardoqueo y Ester aparecen a cuatro generaciones de la cautividad, suponiendo un promedio de treinta años por generación; si suponemos un promedio de treinta y cinco años, esto no sería irrazonable.[5]

El argumento que sostiene que el libro se basa en la mitología babilónica, en cuyo caso Ester sería Ishtar y Mardoqueo, Marduc, fue un producto del período pan-babilónico de la erudición (*ca.* 1880-1930, antes del descubrimiento de las tablas ugaríticas) y ha perdido en gran parte su popularidad. Es muy posible que aun los hijos de padres judíos en la diáspora hayan recibido nombres de personas populares (aunque difícilmente los de deidades paganas), y Ester y Mardoqueo podrían ser nombres persas (y no babilónicos).[6]

¿Es esencial la historicidad? Sugerir que Ester no tiene un fundamento histórico o fáctico suscitaría objeciones inmediatas. Hay personas que argumentan que si se permite que, aunque más no sea, una porción de la Biblia sea considerada no histórica, en última instancia ella pierde toda historicidad. Pero esta lógica no es necesariamente exacta. Los mismos argumentos podrían esgrimirse en contra de las parábolas de Jesús. La pregunta previa que debemos hacer es: el evento ¿tiene importancia para las obras reveladoras o redentoras de Dios? Podríamos llevar el argumento a su nivel más crucial y decir que, si la crucifixión y la resurrección no tuvieron lugar, entonces la obra redentora que ellas revelaron tampoco y la fe del cristiano es vana (ver 1 Co. 15.12-17). Aunque la inclusión de Ester en el canon es un indicador de su importancia como revelación, sería muy difícil probar que los

4. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 601.

5. No es necesario interpretar «agagueo» como una referencia a Agag (cf. 1 S. 15.8) y relacionar a Mardoqueo (un descendiente de Cis, y por lo tanto vinculado con Saúl) y a Amán con la historia de Saúl y Agag. Amán (Umman) es un nombre persa o elamita. Susa estaba en la parte de Persia que originalmente había sido Elam.

6. El nombre Mardukâ es confirmado por descubrimientos arqueológicos; ver D.W. Harvey, «Esther, Book of», *IDB* 2, p. 151, con referencia a A. Ungnad, «Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Ester», *ZAW* 58, 1940-1941, pp. 240-244; *ZAW* 59, 1942-1943, p. 219. Una exposición detallada de las objeciones de la historicidad del libro y sus réplicas se encuentra en R.K. Harrison, *Introduction*, pp. 1087-1097.

eventos que describe fueron necesarios para el propósito redentor de Dios. La obra redentora de Dios podría haber continuado aun si Amán hubiese exterminado a «todos» los judíos, por la preservación providencial (como en el caso de Joas, 2 R .11) de algún o algunos judíos para continuar con el linaje.[7]

IMPORTANCIA RELIGIOSA

¿Para autenticar el Purim?. Algunos eruditos ven a Ester como una historia etiológica, compuesta para explicar y autenticar la fiesta del Purim.[8] Actualmente, Purim es una celebración casi totalmente secular que generalmente termina con el consumo de *adloyada* (es decir, *'aḏlô' yāḏa*, «hasta que no sepa»), costumbre basada en la instrucción talmúdica: «Bebe vino hasta que no puedas distinguir entre 'bendito sea Mardoqueo' y 'maldito sea Amán'» (*Meg.* 7b).[9] Debemos preguntarnos, especialmente a la luz de 9.11-16, si un libro de este tipo tiene valor religioso. Los rabinos lo elevaron a un lugar a la par de la Torá, o quizás más alto que ella (Jer. Talmud *Meg.* 70d) y Maimónides afirma que, cuando el resto de la Biblia caduque en los días del Mesías, Ester y la Torá permanecerán.[10] ¿Pero sería por sus enseñanzas religiosas o éticas, o porque ofrecía una promesa de supervivencia a un pueblo perseguido? Las vigorosas afirmaciones de la hipérbole rabínica por lo menos sirvieron de contrapeso a las muchas críticas amargas contra los judíos.

¿Qué se originó primero, Purim o Ester? La opinión que sostiene que Ester se escribió para dar autoridad religiosa a la fiesta de Purim debe ser desafiada. La fiesta no tiene antecedentes ni en el folclore persa, ni en el babilónico, ni en ningún otro. Si no se originó en un evento histórico, tal como el que se describe en Ester, debió originarse como resultado de la historia (ficticia) de Ester. Al libro generalmente se le asigna una fecha en el siglo II porque su primera referencia manifiesta está en 2 Macabeos 15.36, que menciona «el día de Mardoqueo».[11] La referencia más

7. Algunas veces, los ataques sobre el valor del libro han sido fuertes y amargos. Lutero anheló que éste «de ninguna manera hubiese existido»; no. 3391s., *Tischreden* 3, Weimar, 1914, p. 302. H.G.A. Ewald sintió que con la llegada de Ester «caemos como si fuera desde el cielo a la tierra»; *The History of Israel* 1, R. Martineau, ed., Gotinga, 1869, p. 197. El derecho de canonicidad del libro fue desafiado (Jer. Talmud *Meg.* 70d), principalmente a causa de que inauguraba una nueva fiesta, y así implicaba que Moisés fue incompleto. La teoría de que Ester fue revelado a Moisés en el Sinaí, pero no tuvo forma escrita hasta el período persa, se empleó como réplica a esta objeción; ver G.F. Moore, *Judaism* 1, p. 245. Los cristianos también debatieron acerca de su canonicidad, y no fue oficialmente reconocido como Escritura hasta el concilio de Cartago en 397 d.C.

8. Ver J.A. Soggin, *Introduction*, p. 403.

9. Ver Moore, *Judaism* 2, p. 53.

10. Citado en B.W. Anderson, «Introduction and Exegesis of Esther», *IB* 3, p. 830; J.A. McClymont, «Esther, Book of», *HDB* 1, 1889, p. 773, cita a J.G. Carpzov, *Introduction in libris Veteris Testamenti* 20, Leipzig, 1714, p. 6.

11. Ver R.H. Pfeiffer, *Introduction*, pp. 740s.

temprana al relato completo de Ester se encuentra en Josefo (*Apión* i.8 40; *Ant.* xi.6 184-296).[12]

Sin embargo, es dudoso, por varias razones, que pueda apoyarse una fecha tan tardía: (1) los agregados griegos ya figuraban en la Septuaginta (el siglo II a más tardar), y claramente no pertenecen al texto hebreo original; (2) el judaísmo naciente de ese período estaba volviéndose legalista y Ester no muestra evidencia de guardar la Torá, la oración, las fiestas judías o cualquier otra cosa que pudiera relacionarse con el judaísmo de ese período; (3) el hebreo de Ester no es igual al de los rollos del Mar Muerto;[13] (4) el libro está desprovisto de elementos apocalípticos. El problema de los judíos no fue resuelto por Miguel ni por ningún otro ser angélico. No aparece idea alguna sobre Satán. En esta obra, que tantos indicios da de ser originaria de Persia o por lo menos de conocerse bien allí, no hay ni siquiera una alusión a los elementos que comúnmente se encuentran en la Palestina del siglo II: el dualismo, la angelología y la satanología que comúnmente se atribuyen a la influencia persa.

A la luz de esto, una conclusión más razonable es que la historia de Ester, sea una novela o un hecho histórico, y la observación de Purim venían de la diáspora persa. Su arribo a Palestina pudo haber sido considerado tardío, dependiendo de las interpretaciones de 9.20-22, 29-32.

Doctrina de la providencia. Si bien Ester no contiene una referencia a Dios, sin duda proclama su confianza en la protección que Dios provee a su gente. Amán intentó destruir a todos los judíos del reino (3.6). Ya que el imperio persa se extendía desde la India hasta Etiopía (1.1; Nubia, hoy Sudán), e incluía la mayor parte de Asia Menor, Siria, Palestina y otros territorios, esto hubiese significado la exterminación de casi todo judío. Cuando Mardoqueo se enteró del edicto, se vistió de cilicio y ceniza, lloró públicamente (4.1), y fue hasta la entrada misma de la puerta del rey. Asimismo, hubo gran pesar entre los judíos, con ayuno, llanto y lamento.

Cuando se enteró de esto, Ester quiso saber la razón y Mardoqueo le envió una copia del decreto (4.8) y el encargo de interceder ante el rey por su pueblo. Ella no le había dicho al rey que era judía (2.20).[14] Pero Mardoqueo sabía que este dato saldría a la luz y que ni siquiera en el palacio escaparía Ester (v. 13). En ese momento Mardoqueo expresa su firme confianza en la providencia: «Porque si callas absolutamente en este tiempo, respiro y liberación vendrá de alguna otra parte para los judíos; mas tú y la casa de tu padre pereceréis» (v. 14).

12. Se vuelve a contar toda la historia en *Ant.* xi.6. Josefo identifica a Asuero con Artajerjes (sucesor de Jerjes) y sigue la tradición rabínica al poner a Amán como descendiente del rey Agag y a la destrucción de los amalecitas como la base del odio de Amán hacia los judíos. Parece que Josefo usó el texto de la Septuaginta.

13. Ester es el único libro canónico que no se encontró en Qumrán.

14. Quizá, la costumbre de *kitmân*, «guardar secreto» o *taqiyyä*, «piedad» —la aceptación de la pretensión de ser de una raza, cultura o creencia religiosa a favor de la coexistencia pacífica—, se practicaba en Persia en aquel tiempo; ver W.S. LaSor, *Handbook of Biblical Hebrew* 1, pp. 66s. En la época actual, esta costumbre ha hecho posible que los musulmanes sunitas y chiitas, normalmente amargos enemigos, realicen juntos la peregrinación a La Meca.

Antisemitismo. Cuando la animosidad contra los judíos ha llegado a su punto máximo da paso al genocidio: el intento de exterminar a los judíos. Este esquema satánico probablemente data de mucho tiempo antes de Amán. En los tiempos de Moisés, el faraón intentó exterminar la población de esclavos hebreos o limitar drásticamente su crecimiento. La hostilidad de Edom a través de los siglos probablemente puede explicarse como un tipo de antisemitismo. En última instancia, como evidencia el Nuevo Testamento, no se trata de una hostilidad meramente contra los judíos, sino de odio hacia el pueblo de Dios (Jn. 15.18). Su fuente es satánica: el intento de derrotar a Dios en su propósito redentor. Su desarrollo histórico tiene que ver con todo el pueblo de Dios, tanto cristianos como judíos. En su forma final «anti-Mesías» o «anti-Cristo» (personificado como el «Anticristo»). Aquí, la revelación divina puede resumirse, por lo menos en parte, con las siguientes palabras: «Deja a mi pueblo en paz. Si intentas hacerle daño, el mal se volverá contra ti» (ver 9.1).

Los judíos incluyeron el rollo de Ester en su canon. Debido a la naturaleza perdurable de su mensaje, consideraron al libro tan pertinente a lo largo de las edades como la Torá misma y como un texto pertinente aun hasta en la era del Mesías. Los cristianos también incluyeron la obra en sus Escrituras, reconociendo su autoridad divina. Ester comunica a los cristianos que la hostilidad contra los judíos no es la voluntad de Dios y que él no puede tolerarla. Además dice que, como pueblo de Dios, los cristianos pueden convertirse y se convertirán en el blanco del odio y la persecución del mundo (ver Jn. 15.18-20). Igualmente, también pueden confiar en que vendrá «el alivio y la liberación», como fue ocurrió con Mardoqueo, Ester y los judíos del imperio persa.

Las Escrituras no recomiendan el método que utilizaron los judíos en Susa y en el reino de Asuero. Más adelante, un Maestro judío diría: «porque todos los que tomen espada, a espada perecerán» (Mt. 26.52). Quizás, el acontecimiento relatado en Ester nunca sucedió. Muchos preferirían evitar el capítulo 9 de esa manera. Pero entre aquellos que conocen los horrores de las cruzadas, o el terror del holocausto, ¿quién se atrevería a negar que sucede este tipo de cosas? Pero no deberían acontecer. La venganza es prerrogativa del Señor y le pertenece sólo a él (Dt. 32.35; Ro. 12.19; He. 10.30).

49

LA PERSPECTIVA DEL CRONISTA

En nuestra Biblia, cuando pasamos de 2 Reyes a 1 Crónicas[1] percibimos que estamos en terreno conocido. Podrá parecer curioso que la narrativa de la historia de la redención, en su progreso de Génesis a Exodo, continuando con la conquista, el asentamiento y la monarquía hasta llegar al cautiverio, se desvíe con un retorno a «Adán, Set, Enós» (1 Cr. 1.1) y una repetición de las ya conocidas historias de David, Salomón y sus sucesores. De hecho, más o menos la mitad del material de Crónicas[2] es una repetición textual del contenido de libros anteriores del Antiguo Testamento.

La perspectiva o punto de vista del cronista es lo que distingue a esta obra de aquella de sus predecesores y justifica su inclusión en el canon. En lugar de ser una réplica inferior de Samuel y Reyes, Crónicas posee una frescura y un sabor propios, y, una vez comprendidos sus propósitos, es una fuente de alimento sustancioso para el pensamiento teológico. Hay cuatro partes que componen la historia registrada en 1 y 2 Crónicas:

1. El nombre «Crónicas» parte de una sugerencia de Jerónimo (*ca.* 400 d.C.), quien estimaba que el libro debía llamarse «Crónica de la completa historia sagrada». El título hebreo (*dibrê hayyāmîm*) significa «Los eventos de los días», mientras que el título que le da la Septuaginta, *paraleipomena* («Lo omitido»), puede referirse al material omitido en relación con 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes o una antigua traducción griega. En el canon hebreo, Crónicas es el último libro de los Escritos, después de Esdras y Nehemías.

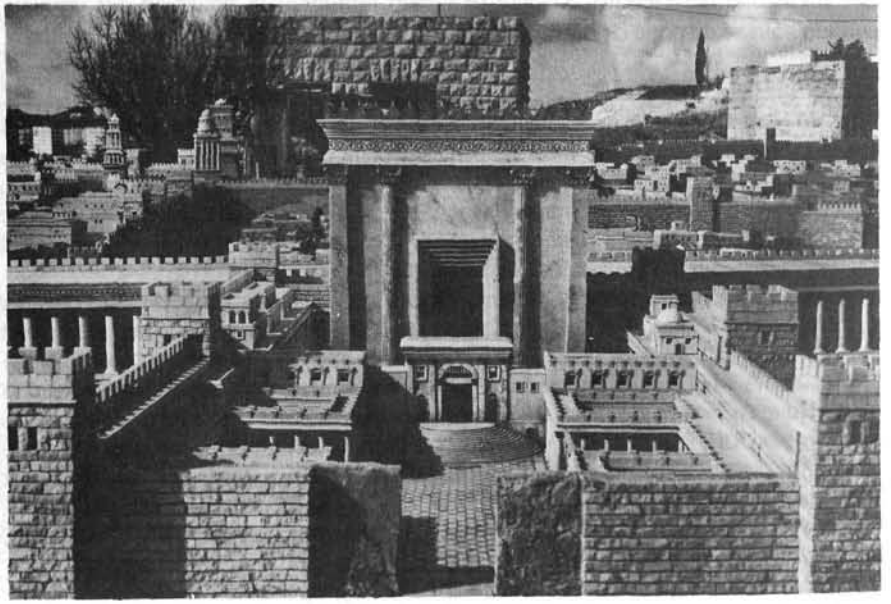
2. La división entre 1 y 2 Crónicas se encuentra en la Septuaginta, pero no en los manuscritos hebreos anteriores a la Edad Media. Se impuso esta división por consideraciones prácticas (tales como la medida demasiado grande del libro) y no por cuestiones inherentes al escrito. Por lo tanto, el término «Crónicas» se refiere a ambos libros como un todo, y su escritor, quien posiblemente fue el autor o editor de Esdras y Nehemías, recibe el nombre del «cronista». Recientes investigaciones señalan más a «una escuela de cronistas, cuya actividad ... se extendió por un período cercano al 515 a.C. hasta un poco después de la obra de Esdras y Nehemías», que a un solo autor para las tres obras; J.R. Porter, «Old Testament Historiography», *Tradition and Interpretation*, G. W. Anderson, ed., p. 154; ver también S. Japhet, «The Supposed Common Autorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigates Anew», *VT* 18, 1968, pp. 330-371. Por una cuestión de conveniencia, aquí el término «cronista» describirá el trabajo del (de los) editor(es).

Genealogías desde Adán hasta David	1 Cr.	1-9
Reinado de David		10-29
Reinado de Salomón	2 Cr.	1-9
Reinado de los hijos de David hasta el exilio		10-36

La continuidad y la selectividad son dos consideraciones gemelas para el historiador. La continuidad es necesaria debido a la naturaleza interrelacionada de la historia. Cada evento tiene una relación definida con otros —como un hilo en una tela— y no puede comprenderse en forma aislada. La selectividad es imperativa, porque nadie podría registrar (¿y quién querría leer...?) todo lo que ocurrió en una época dada. El historiador, por lo tanto, individualiza y resalta lo que es significativo. Ambas consideraciones implican subjetividad: el historiador toma sus decisiones sobre la base de lo que le parece importante, considerando —por lo menos en parte— sus intereses, ya sea que se trate de economía, sociología, política, religión, enfrentamientos militares o alguna combinación de los anteriores.[3]

El cronista hebreo no es un historiador en el sentido occidental estricto. Para él, la historia de Israel contenía lecciones morales y espirituales en forma embrionaria, las que él hacía nacer por medio de una especie de partera histórica, llegado el momento. No le preocupan tanto los hechos desnudos de la historia de Israel como su significado. Si todo escrito histórico válido es interpretativo, el del cronista es altamente interpretativo.

Reconstrucción del templo de Herodes en Jerusalén. (W.S. LaSor)



3. Los diversos enfoques de la historia empleados en Israel y sus vecinos son examinados en R.C. Dentan, ed., *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955.

No estamos diciendo con esto que el relato del cronista es impreciso cuando se aparta de su principal fuente de información: los libros de Samuel y Reyes.[4] Hallazgos arqueológicos recientes han demostrado la precisión esencial de muchos de los episodios rescatados de otras fuentes, especialmente del libro de los Reyes de Israel y Judá (p.ej., 1 Cr. 9.1; 2 Cr. 27.7; 35.27; 36.8).[5] W.F. Albright observa con respecto al material documentario preexílico que se encuentra en Crónicas y no en Reyes, que «se ha demostrado repetidas veces que este material es original y de importancia...».[6]

A menudo se lo acusa al cronista de irresponsabilidad con los números,[7] particularmente en lo que se refiere al tamaño de los ejércitos combatientes. Según 1 Crónicas 21.5 el ejército de Israel contaba con 1.100.000 efectivos y el de Judá con 470.000; mientras que 2 Samuel 24.9 enumera un ejército de 800.000 para Israel y 500.000 para Judá. Pero ni aun aquí son más altos los números que aquellos de Samuel y Reyes. De hecho, en cinco de los diecisiete casos de aparentes discrepancias, los números en Crónicas son menores. A veces se sugiere que es fácil equivocarse al copiar un número, particularmente donde el hebreo puede haber simbolizado cifras dando un valor numérico a las letras del alfabeto. Aunque falta evidencia manuscrita de esta práctica, bien pudiera ser que algunas discrepancias se deban a errores del escriba y otras, a distintos procedimientos de cálculo.

Nuevamente, el cronista pudo haber dado (correctamente) números que variaban en las fuentes que usaron los editores de 1 y 2 Reyes. Los números a menudo son aproximaciones redondeadas con un valor simbólico: cuarenta años quizás se refieran a una generación, o el «millón» (RV) en 2 Crónicas 14.9 quizá se refiera a la inmensidad del ejército. Resulta peligroso impugnar la precisión del cronista cuando sólo se dispone de herramientas muy inadecuadas para medir su trabajo.

4. No se sabe qué texto de Samuel y Reyes usó el cronista. A veces parece reproducir el TM casi al pie de la letra y, otras veces, al apartarse de éste, parece que trabajó desde un antiguo texto de Palestina diferente en algunos puntos del TM, o que utilizó una interpretación o comentario (heb. *miḏrāš*) sobre Samuel y Reyes (2 Cr. 24.27). Ver W.E. Lemke, «The Synoptic Problem in the Chronicler's History», *HTR* 58, 1965, pp. 349-363; también Porter, «Old Testament Historiography», p. 156.

5. El cronista menciona otros escritos, a menudo asignados a los profetas, como, por ejemplo, Samuel, Natán, Gad (1 Cr. 29.29), Ahías, Iddo (2 Cr. 9.29), Semaías (12.15), Jehú (20.34), Isaías (32.32). Dos veces llevan el nombre «midrás»: «historia» o «comentario» (13.22; 24.27). Muy probablemente éstos indican varias partes de la misma obra, un midrás sobre el libro de los reyes de Israel y Judá, con las secciones citadas atribuidas específicamente a los profetas. R.H. Pfeiffer alega que el midrás es la obra del cronista mismo, pero este punto de vista no ha tenido aceptación general; *Introduction*, p. 805. Aquí, el midrash no debe entenderse en el sentido de «interpretación imaginativa», como lo usaban los judíos más tarde, sino como «libro» o «escrito», como lo traduce la Septuaginta; ver M.P. Miller, «Midrash», *IDBS*, p. 594.

6. *De la edad de piedra al cristianismo*, p. 215. Cf. J.M. Myers, *1 Chronicles, Anchor Bible* 12, Garden City, 1965, p. LXIII: «dentro de los límites de su propósito, la historia del cronista es precisa en cualquier lugar que se coteje, aunque el método de presentación sea homilético».

7. Ver Myers, *idem*.

LA PERSPECTIVA HISTORICA

Algunas diferencias entre Crónicas y Samuel-Reyes pueden atribuirse a la distancia cronológica que el cronista tiene respecto a los eventos relatados. Aunque los eruditos no están de acuerdo en cuanto a esta fecha, parece bastante seguro que el cronista no pudo haber compilado su obra mucho antes del 400 a.C., especialmente si además es responsable de los libros de Esdras y Nehemías.[8] Entonces, a una distancia de más de un siglo de los eventos más tardíos registrados, el autor puede seleccionar aquellos episodios cuyo significado cree tienen un valor perdurable, particularmente en relación con sus propias circunstancias. El cronista tiene una sensibilidad considerable a la manera en que los eventos del pasado iluminan el presente e intenta aprender él mismo y enseñar a sus pares las lecciones sustanciosas de gracia y de juicio en la historia de Israel.

Aquellas lecciones fueron cruciales para la supervivencia y la estabilidad del pueblo del cronista. Habían sido golpeados por la dureza del exilio y desgastados por las circunstancias del nuevo asentamiento. La preocupación del cronista era relatar la historia de tal manera de asegurar al pueblo que Yahvéh estaba reinando, y para exhortar a que le entregaran toda su lealtad.[9]

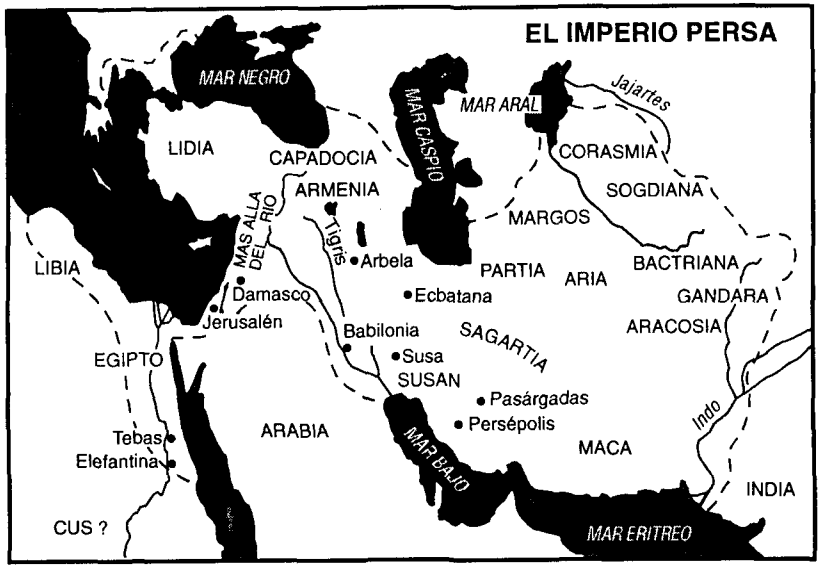
Los reyes buenos de Judá —David (1 Cr. 10-29), Salomón (2 Cr. 1-9), Josafat (2 Cr. 17.1-21.1), Ezequías (caps. 29-32) y Josías (caps. 34-35)— cobran dimensiones grandiosas en la perspectiva del cronista, quien describe sus hazañas detalladamente a la vez que omite mencionar sus defectos, que desde su óptica distante parecen insignificantes en comparación. En vez de blanquear estos defectos —porque las historias de sus defectos registradas en Samuel y Reyes permanecerían firmemente arraigadas en las memorias de sus lectores— se ocupa de sus mejores cualidades y acentúa los frutos de su obediencia a Dios.

LA PERSPECTIVA POLITICA

El reino del norte había sido receptor de la censura profética desde un principio, porque la combinación de reyes no davídicos y la adoración sincretista eran mucho más de lo que podían tolerar los profetas. Ezequiel (36.24), Oseas (3.5), Amós (9.11),

8. Albright da razones de peso en cuanto a la atribución de todos estos libros a Esdras, como sostiene la tradición judía (Talmud *B. Bat.* 15a); «The Date and Personality of the Chronicler», *JBL* 40, 1921, pp. 104-124. No obstante, D.N. Freedman fecha la obra del cronista *ca.* 515 y la vincula con el ministerio de Hageo y Zacarías; atribuye las memorias de Esdras y Nehemías a un redactor posterior, el cual subrayó los modelos religiosos de Moisés y no las contribuciones religiosas de David como se encuentran remarcadas en Crónicas; «The Chronicler's Purpose», *CBQ* 23, 1961, p. 441.

9. Es difícil dar detalles acerca de las circunstancias históricas y sociales del cronista, especialmente si se lo ubica en la última parte del siglo V o la primera del siglo IV; ver P.R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Torch Bible Commentary, Londres, 1973, p. 27.



Miqueas (5.2-4 [TM 1-3]) y otros anticipan una reunión de ambos reinos bajo el hijo de David. Ya que éste era el ideal profético y la disolución del reino del norte había sido un error para comenzar, el cronista no invierte mucha energía en relatar su historia. Mientras que los autores de Reyes trazan un perfil de los miembros de cada dinastía del norte, el cronista los menciona sólo cuando sus caminos se cruzan con los reyes de Judá (p.ej., la alianza de Acab con Josafat, 2 Cr. 18). El hecho de que el reino del norte no experimentara un renacimiento visible después del exilio, sin duda, se interpretó como el sello del juicio de Dios sobre ellos. Por lo tanto, él vuelve su atención a Judá, que había sobrevivido al exilio y estaba llevando adelante el ministerio espiritual y ético alguna vez encomendado a todo Israel.[10] Algunos eruditos detectan en esta actitud de ignorar al reino del norte un prejuicio hacia los samaritanos en Crónicas (y especialmente en Esdras y Nehemías).[11] Aunque existieron sentimientos hostiles, seguramente no se originaron con el cronista,[12] quien en este sentido guarda la tradición profética reflejada en Amós y en algunos pasajes como 2 Reyes 17.

La glorificación de David y su familia merece atención. Se pasan por alto tanto las

10. Este énfasis probablemente sea la razón de la escasez del material anterior a David (1 Cr. 1-9). El cronista se contenta con unas muy breves historias familiares, mayormente genealogías de Adán a David, con cuyo ascenso al trono Judá llegó a ser reconocida. Aunque mayormente constituyen un catálogo de nombres, estas genealogías tienen un propósito teológico: recordar a la comunidad restaurada sus profundas raíces y su continuidad en el programa divino de redención, desde la creación en adelante.

11. P.ej., M. Noth, *Historia*, p. 270; J.A. Soggin, *Introduction*, p. 418.

12. Ackroyd caracteriza el esfuerzo de relacionar el propósito del cronista con el cisma samaritano como «sin fundamento, no solamente debido a la incertidumbre cronológica»; «I and II Chronicles», *IDBS*, p. 158.

luchas del hijo de Isaí con Saúl (a quien se dedica sólo un breve capítulo: 1 Cr. 10) como sus gruesos pecados con Betsabé y Urías (2 S. 11-12). Igualmente no se citan, los intentos desastrosos de Absalón (caps. 14-19) y Adonías (1 R. 1-2) de apoderarse del trono de David y Salomón. La familia davídica escogida por Dios había superado estas dificultades y el hecho de relatarlas sólo hubiese servido para menoscabar los propósitos principales del cronista.[13] Probablemente sería demasiado decir que, para el cronista, David reemplaza a Moisés como el modelo[14] religioso de Israel, pero sí sería una indicación del papel central que ocupa en la vida religiosa de Israel. La vitalidad espiritual del pueblo estaba arraigada en él. Ellos se convirtieron en lo que fue él, para bien o para mal.[15]

LA PERSPECTIVA TEOLOGICA

Con cierta justificación, Crónicas ha sido llamado un ejemplo de historiografía dogmática,[16] historia escrita desde un punto de vista teológico. La teología del cronista tiene muchas facetas. Por ejemplo, acentúa la actividad directa de Dios. Las batallas son ganadas o perdidas no según la fuerza del guerrero o el tamaño de las fuerzas opositoras, sino de acuerdo con la voluntad de Dios y, a veces, debido a su intervención milagrosa (p.ej., 2 Cr. 13.15-18; 17.10; 20.22-25). El cronista confirma con su testimonio que Israel ganaba sus batallas con el poder del Señor (Ex. 15; Sal. 2; 20; 21; Pr. 21.31), tal como lo decía aquella creencia israelita que había pasado la prueba del tiempo.

El cronista creía que la justicia exaltaba a una nación, convicción igualada por su insistencia en la retribución individual, ya sea de juicio o de premio. Al igual que Ezequiel, comprendió que la persona (y no sus hijos) sería premiada por sus acciones (Ez. 18.2ss.; cf. Jer. 31.29). Aunque este principio es parte de la teología del cronista (p.ej., su moralización de la muerte de Saúl donde 1 Samuel mantiene silencio; cf. 1 S. 31. 8ss.; 1 Cr. 10.13s.),[17] ciertamente no se originó en él. En realidad, siguiendo su estilo parenético, simplemente aplica los principios antes anunciados en Deuteronomio (p.ej., Dt. 27-28) y probados en Jueces, Samuel y Reyes.[18]

13. Ver Freedman, *CBQ* 23, 1961, p. 437: «...el principal objetivo del cronista fue escribiru na historia de la dinastía de David, no en términos principalmente de los logros históricos y políticos (aunque éstos proveen la estructura tomada de Samuel-Reyes), sino de sus alcances en las áreas religiosa y específicamente cúltica...». La ciudad y el gobernante, el templo y el sacerdote parecen ser los puntos fijos alrededor de los cuales construye su historia y su teología.

14. Ver E. Jacob, citado por N.H. Snaith, *OTMS*, p. 111.

15. Sobre las tensiones entre el punto de vista ideal de los deberes reales y su prácticas menos que ideales, ver K.W. Whitelam, *The Just King*.

16. P.ej., A. Bentzen, *Introduction* 2, p. 213.

17. Comparaciones entre Samuel-Reyes y Crónicas pueden verse en W.D. Crockett, *Armonía de Samuel, Reyes y Crónicas*, El Paso, 1965.

18. Nótese la cita de B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p. 652: «Al subrayar las comprobables consecuencias de la desobediencia, el cronista simplemente extrae la verdad de una lección, cuya historia misma ha confirmado». Seguramente, las historias del arrepenti-

El uso que el cronista hace de citas e historias de libros anteriores subraya su insistencia teológica en la autoridad de las Escrituras. El llamado «sermón levítico»[19] que usa porciones de los profetas, de la ley o de los libros históricos como textos (p.ej., 2 Cr. 19.6s. se basa en Dt. 1.17; Sof. 3.5; 2 Cr. 20.15-17 cita de Exodo 14.13; 1 S. 17.47) nos presenta una faceta de su estilo. Sin embargo, como observa Childs, el cronista va más allá de la simple cita, para incluir «el conjunto total de escritos proféticos».[20] Los relatos de Samuel y Reyes, por ejemplo, se leían no simplemente como historia, sino como una revelación de la voluntad de Dios y un plan para su pueblo en las circunstancias que atravesaban. Al designar «Profetas Anteriores» a Josué, Jueces, Samuel y Reyes, la tradición judía edifica sobre esta perspectiva de la revelación.

Quizás, la preocupación teológica dominante de Crónicas es el templo, la adoración que en él se efectúa y sus oficiales, los levitas. Una comparación de los relatos de la inauguración de la adoración en Jerusalén bajo David (2 S. 6.12-19; 1 Cr. 15.1-16.3) o la reforma de Ezequías (2 R. 18.4-7; 2 Cr. 29-31) revela el gran interés del cronista en la estructura y el personal de la religión de Israel. Aunque de ninguna manera deja de tener un interés en los profetas hebreos,[21] los levitas, quienes asistían a los sacerdotes en la preparación de los sacrificios y servían como asistentes, cantantes y porteros del templo, son particularmente caros a su corazón. Sin duda, su interés sacerdotal, junto con una falta de preocupación por el reino del norte, explica el silencio casi completo (cf. 2 Cr. 21.12-15) en lo que se refiere a Elías y Eliseo, quienes son tan importantes en Reyes.

Aunque no puede cuestionarse su perspectiva sacerdotal, no es necesario concluir que «el cronista les da a los levitas un lugar más alto del que realmente tuvieron».[22] La historia compleja de la relación entre sacerdotes y levitas no soporta generalizaciones de tipo alguno. Es igualmente probable que los levitas, ya sea por su propia ambición o por abandono de los sacerdotes (quizás eran muy pocos para servir eficientemente a una población creciente), hayan usurpado algunas funciones sacerdotales. Ezequiel parece preocuparse por corregir estos abusos mediante la reafirmación de la ley mosaica (ver Ez. 44.10-14).

La preocupación global del cronista es el carácter teocrático de la comunidad. La

miento de Manasés (2 Cr. 33.12ss.) y la provocación fatal de Josías al oráculo divino (35.22) no fueron fabricadas, de manera que el cronista pudiere forzar los hechos de la historia para que encajen en su teoría de la retribución (ver Bentzen, *Introduction* 2, p. 214): La penitencia de Manasés explica su largo reinado, y la desobediencia de Josías, su muerte prematura. Los detalles en Reyes y Crónicas son muy incompletos como para un contraste. Ciertamente es posible que haya habido una reforma parcial e ineficaz, de parte de Manasés, cuyos resultados Amón destruyó totalmente (2 R. 21.19-26; 2 Cr. 33.21-25).

19. G. von Rad, «The Levitical Sermon in I and II Chronicles», *The Problem of the Hexateuch*, pp. 267-280.

20. *Old Testament as Scripture*, p. 653.

21. Ver Freedman, *CBQ* 23, 1961, p. 440: «Para el cronista, la monarquía y la profecía van de la mano; su énfasis sobre la función del profeta como consultor del rey es distintivo de su obra».

22. Snaith, *OTMS*, p. 111.

actividad directa de Dios, el patrón de retribución, la autoridad escritural y la centralidad del templo son todos componentes del reinado de Dios sobre su pueblo. El cronista ansía y busca contribuir a la restauración de los días gloriosos de David y Salomón, no por el restablecimiento de la monarquía sino por un retorno a la adoración obediente. A un pueblo privado de sus reyes y obligado a obedecer la ley persa, proclama la palabra de esperanza: la fe en el Señor y el mensaje de sus profetas restaurarían a Judá a una época de gloria semejante a la de la edad dorada de la nación (2 Cr. 20.20).

Así como los autores de Reyes seleccionaron, editaron, compilaron e interpretaron la historia de Israel desde sus propias perspectivas, el cronista lo hace desde la suya. Si él atribuye al templo y su personal mayor gloria que sus contrapartes proféticos, quizás sea porque discierne en los patrones del pasado la importancia de mantener sensato el corazón de la nación, para lo cual debía prestarse mucha atención a las consecuencias de la adoración correcta. El cronista, que nunca se avergüenza de la «necedad de la predicación», busca destilar de los éxitos y los fracasos de los líderes de antaño los catalizadores que produzcan una preocupación moral y espiritual constante en la química desconcertante de la sociedad postexílica.

50

ESDRAS-NEHEMIAS

En la Biblia en español, Esdras y Nehemías ocupan un lugar entre los libros «históricos» después de 1 y 2 Crónicas. En el canon hebreo, sin embargo, son parte de la tercera agrupación, los Escritos, y aparecen antes que Crónicas, a pesar de que su contenido sigue cronológicamente al de esos libros.[1] Además, los dos libros probablemente formaban una sola obra en el canon hebreo. De hecho, las notas masoréticas finales no aparecen al final de Esdras, el total de versículos dados al final de Nehemías es el de ambos libros y el versículo del medio es el de las obras combinadas. El contenido también sustenta esta hipótesis, ya que las «memorias» de Esdras, que comienzan en Esdras 7-10, se completan en Nehemías 8-10. La división en dos libros no estuvo en la Biblia hebrea hasta el siglo XV d.C. y aparentemente se originó en círculos cristianos.[2] Sin embargo, la porción de Nehemías que conforma sus memorias (1.1-7.73a; caps. 11-13) puede haber circulado como un cuerpo separado antes de su incorporación al libro tal como se encuentra ahora. De hecho, el cuerpo de Nehemías se presenta con un encabezamiento que reza: «Palabras de Nehemías hijo de Hacalías». Además, difiere considerablemente en estilo y forma literarios de la obra de Esdras, y por lo menos una sección principal está duplicada, la lista de los exiliados que retornan (Esd. 2 = Neh. 7).

NOMBRE Y CONTENIDO

Los nombres de ambos libros provienen de los personajes principales de cada uno, aunque es importante resaltar que la segunda mitad de las llamadas «memorias» de Esdras aparece en Nehemías 7.73b-10.39. Ya que dos obras entre los libros apócrifos también llevan el título de Esdras o usan su forma griega, y no hay coherencia en el uso de estos nombres en la Septuaginta y la Vulgata, resulta una gran confusión. Esdras y Nehemías presentan los eventos de dos períodos distintos en la restauración de la tierra luego del exilio: el retorno de los exiliados y la reconstrucción del templo, 538-516 a.C. (Esd. 1-6); y el trabajo de los líderes al

1. Aunque habitualmente es el orden más frecuente, no es el único existente entre los manuscritos hebreos. Algunos manuscritos españoles, un tratado masorético (siglo XIII) y, más notablemente, el famoso códice Alepo (siglo X) ubican a Crónicas al comienzo de los Escritos, con Esdras y Nehemías al final.

2. En primer término se halla en Orígenes (siglo III).

establecer la comunidad en los aspectos religiosos (Esdras) y físicos (Nehemías), 458-*ca.* 420 (Esd. 7-Neh. 13).

Retorno de los exiliados y reconstrucción del templo. Con la autoridad concedida por un decreto de Ciro, el rey de Persia (Esd. 1.1-4), Sesbasar, príncipe de Judá, volvió a Jerusalén con las vasijas tomadas por Nabucodonosor (caps. 1-2). El relato incluye una lista de personas que volvieron con «Zorobabel, Jesúa...» (2.2). En 3.1-6 se registra que Jesúa hijo de Josadac, el sacerdote, y Zorobabel hijo de Salatiel reconstruyeron el altar y establecieron los sacrificios diarios. El resto del capítulo 3 relata las preparaciones para reconstruir el templo y echar los fundamentos (vv. 7-13).

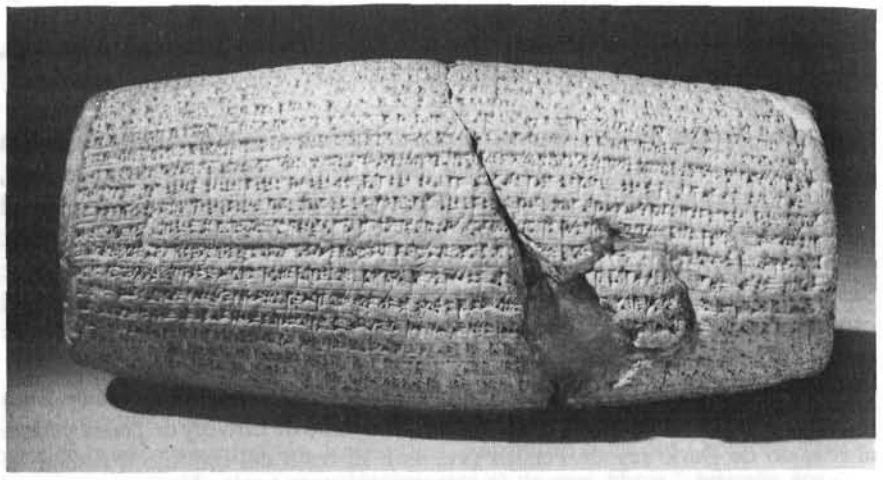
Cuando la población local ofreció ayuda (4.1s.), Zorobabel la rechazó (v. 3), y por maldad obstaculizaron el proyecto «todo el tiempo de Ciro rey de Persia y hasta el reinado de Darío rey de Persia» (vv. 4s.). El resto del capítulo 4 resume la oposición no sólo a la obra de reconstrucción que encara Zorobabel, sino además a la reconstrucción de los muros de la ciudad bajo el mando de Nehemías, a mediados del siglo siguiente.[3] A partir del v. 8 y continuando hasta 6.18, el relato está en arameo. El capítulo 4 finaliza con el anuncio de que la obra «quedó suspendida hasta el año segundo del reinado de Darío rey de Persia» (v. 24). Los capítulos 5 y 6 cuentan la reconstrucción final del templo bajo el liderazgo de Zorobabel y Jesúa, y el aguijoneo constante de los profetas Hageo y Zacarías (vv. 1s.). El relato recuerda la oposición inicial de Tatnai, gobernador persa de la provincia del otro lado del río,[4] quien escribió a Darío para que verificase el informe de los judíos que decían edificar siguiendo un edicto de Ciro. Darío ordenó una búsqueda de los archivos reales en los que se descubrió el decreto. Darío respondió a Tatnai que no sólo debía permitir la construcción, sino que además debía pagar el costo completo con ingresos reales y proveer materiales para sacrificar (5.3-6.12). El templo se terminó de construir en el año tercero de Adar, en el año sexto del rey Darío (12 de marzo de 515; v. 15). Luego se celebró un festival de dedicación (vv. 16-18) y una fiesta de Pascuas el día catorce del mes siguiente (21 de abril de 515).

Obra de Esdras y Nehemías. No se tiene registro de los acontecimientos del período posterior a la finalización del templo y hasta el tiempo de Esdras, unos cincuenta y siete años más tarde, con excepción del pequeño dato en Esdras 4.6 de que «ellos»[5] escribieron una acusación contra los judíos al comenzar el reinado de Asuero (486-465; mejor conocido por su nombre griego, Jerjes).

3. La falta de un interés cronológico en el autor o el editor ha llevado a algunos eruditos a cuestionar la integridad del relato (ver arriba).

4. La palabra aramea, *ʿᵃḇar-nahᵃrâ*, lit. «el otro lado del río», es un término técnico en alusión a la provincia del imperio persa que se extendía desde el Eufrates, pasando hacia el sur por el litoral sirio y palestino, hasta la frontera con Egipto. Obviamente, el punto de orientación para el nombre es Persia y Mesopotamia.

5. Aparentemente, el «pueblo de la tierra» (v. 4), quienes efectivamente detuvieron la obra del templo hasta los días de Darío. Ellos eran el remanente de las tribus del norte mezcladas con otros grupos que Asiria deportó a Palestina. Se mencionan aquí estas dos deportaciones,



Cilindro de Ciro (536 a.C.), que permitía la liberación de los judíos exiliados y la restauración del templo. (Museo Británico)

(1) El retorno de Esdras: el problema de los matrimonios mixtos (Esd. 7-10). En el quinto mes del año séptimo de Artajerjes (7.8), Esdras, «el sacerdote» (v. 11) y «escriba diligente en la ley de Moisés» (v. 6), volvió de Babilonia a Jerusalén, comisionado por el rey para hacer averiguaciones respecto a Jerusalén y Judá «conforme a la ley de tu Dios que está en tu mano» (v. 14), y para designar magistrados y jueces para gobernar a todos los que conocieran esa ley y enseñar a aquellos que no la conocían (v. 25). La historia de su retorno se detalla en primera persona (cap. 8) e incluye una lista de familias que acompañaron a Esdras. El capítulo 8 termina con un resumen, en tercera persona, de los sacrificios de los exiliados que vuelven y la entrega de la comisión del rey a las autoridades persas (vv. 35s.). La narración continúa en primera persona, presentando el informe de los oficiales judíos respecto a los casamientos mixtos del pueblo, incluyendo a sacerdotes y levitas (9.1s.). Después del ayuno de Esdras (vv. 3-5) y de una larga oración (vv. 6-15), se reunió una gran asamblea y con gran remordimiento ofrecieron divorciarse de sus esposas extranjeras, llamando a Esdras para que supervisara la tarea según la ley (10.1-5). Así, los hombres de Judá y Benjamín se reunieron en Jerusalén, el día veinte del mes noveno (v. 9), y acordaron conformar una comisión de ancianos para investigar el asunto (vv. 13-17). La comisión se reunió por dos meses (10.17) para examinar el asunto. El relato termina con la lista de los que incurrieron en culpa (vv. 18-44).

(2) El retorno de Nehemías (Neh. 1-2): la edificación de los muros (caps. 3-7). Aquí terminan las memorias de Esdras y no se retoman hasta 7.73b. En su lugar, la narración recoge la historia del retorno de Nehemías. Ya que en esta sección hay extensas porciones en primera persona, a menudo se la denomina las memorias de

una bajo Esar-hadón (680-669; v. 2) y otra bajo «el grande y glorioso Asnapar» (v. 10), habitualmente identificado con Asurbanipal (668-627).

Nehemías.[6] En el mes de Quisleu, en el año veinte (1.1) de Artajerjes (2.1), Hanani, el hermano de Nehemías, llegó de Jerusalén con una delegación de judíos para informarle que los habitantes de Judea estaban en una situación muy difícil y que los muros de Jerusalén todavía estaban en ruinas (1.2s.). Nehemías, quien era copero del rey (v. 11), lloró y oró fervientemente (vv. 4-11). Unos cuatro meses más tarde,[7] cuando Nehemías servía a Artajerjes, surgió la oportunidad de informar al rey de la deplorable condición de su ciudad, y de solicitar permiso para volver y reconstruirla (2.1-5). Le fue concedido el permiso además de la autoridad para requerir madera para los muros (vv. 6-8), y Nehemías volvió (vv. 9-11).

Luego de una estadía de tres días, recorrió secretamente y de noche los muros arruinados (vv. 11-16), y posteriormente informó a sus paisanos de su comisión, alentándolos a encarar la obra (vv. 17s.). El capítulo 2 finaliza con el escarnio de Sanbalat horonita, Tobías, el oficial del rey en Amón, y Gesem el árabe (v. 19s.).

El relato luego detalla la terminación exitosa del muro. Se da un resumen de los grupos involucrados y la porción que cada uno construyó (3.1-32). Sigue un informe que cita la oposición de Sanbalat y Tobías, iniciada con burla (4.1-6 [TM 3.33-38]) y luego la amenaza de un ataque armado (vv. 7-9 [TM 4.1-3]). La respuesta de Nehemías consistió en armar a los obreros y organizarlos de tal manera que la mitad trabajase y la otra mitad hiciese guardia (vv. 10-23 [TM 4-17]). La fuerza obrera fue atormentada por dificultades económicas, las cuales se agudizaron con la carga adicional de trabajo en el muro (5.1-5). Nehemías instituyó medidas de emergencia con la promesa de no cobrar intereses ni exigir prendas por los préstamos a los necesitados y de requerir lo mismo de los nobles y las clases altas, quienes devolvieron todo lo que habían cobrado (vv. 6-13). El capítulo 5 termina con un resumen de la benevolencia de Nehemías demostrada en su negativa a tomar de los impuestos lo que le correspondía como gobernador, ni siquiera para mantener la mesa común que auspiciaba (vv. 14-19). La oposición continuó con los ataques personales que consistieron en tratar de lograr que Nehemías saliese de la ciudad para atacarlo (6.1-4), y en amenazarlo con informar al rey que planeaba una rebelión (vv. 5-9). Finalmente, los opositores contrataron a personas que entregasen oráculos que llevaran a Nehemías a encerrarse en el templo con temor por su vida (vv. 10-14). El resistió todas estas cosas y el muro se terminó el 25 de Elul, luego de cincuenta y dos días de trabajo (v. 15).[8]

6. El relato comienza con el encabezamiento editorial «Las palabras de Nehemías hijo de Hacalías».

7. Se da la fecha como el mes de Nisán en el año veinte del rey Artajerjes (2.1). Ya que Quisleu, el mes en el cual el informe llegó desde Judea, es el noveno mes y Nisán, el primero, parecería como si en 1.1 debiera leerse el año decimonoveno o 2.1, el vigésimo primero. Puede que el editor simplemente haya utilizado la práctica de alternar, en uso en el Israel preexílico, el comienzo del año en otoño con el séptimo mes, Tisri. Si es así, Quisleu es el tercer mes del vigésimo año de Artajerjes y Nisán, el séptimo. Esto es preferible antes que imputar un error al editor o a los copistas. Un resumen del tema del calendario hebreo se observa en el cap. 21.

8. Muchos consideran que esta cifra, que representa nueve semanas (reconociendo que no trabajaban los sábados), es demasiado pequeña para indicar el tiempo que llevaría tan monumental tarea. Prefieren la cifra dada por Josefo (*Ant.* xi.5.8) de dos años y cuatro meses

El capítulo 7 contiene los decretos de Nehemías para la seguridad de la ciudad (7.1-3) y la observación de que la población era poca (v. 4). Esto motivó a Nehemías a realizar un censo, aunque encontró la lista de los primeros refugiados (vv. 6-73a, una repetición de Esdras 2.2-70 con pequeñas diferencias). La continuación de la historia de Esdras interrumpe las memorias de Nehemías, las que continúan hasta el capítulo 11.

(3) Esdras y su lectura de la ley: la fiesta de los Tabernáculos, el ayuno y el pacto (Nehemías 7.73b-10.39 [TM 40]). El primer día del mes séptimo (8.2), al recibir la invitación del pueblo reunido, Esdras leyó en voz alta el «libro de la ley de Moisés, la cual Jehová había dado a Israel» (v. 1); lo hizo desde la madrugada hasta el mediodía, parado sobre un púlpito de madera que daba a la puerta de las Aguas (v. 3). Al mismo tiempo, los levitas también leían e interpretaban «de modo que entendiesen la lectura» (v. 8). Al seguir las instrucciones de Esdras, la tristeza inicial causada por la lectura de la ley se tornó en un festival gozoso (vv. 9-12).

En el día segundo, se leyeron las prescripciones para la fiesta de los Tabernáculos, por lo que el pueblo trajo ramas, construyó enramadas y celebró el festival por ocho días (vv. 13-18).

El capítulo 9 registra que el día veinticuatro de ese mes, el pueblo guardó un ayuno solemne y se juntó a adorar (vv. 1-5), mientras que Esdras pronunció públicamente una extensa oración de confesión (vv. 6-37). A continuación aparece un relato en primera persona que informa la decisión de hacer un pacto firme (v. 38 [TM 10.1]). Este relato continúa en 10.29, pero lo interrumpe la inserción de la lista de quienes firmaron el pacto, dada en tercera persona (10.1-27 [TM 2-28]). Entonces se enuncian los términos del pacto: guardar la ley, observar con gran cuidado las estipulaciones sobre el matrimonio, guardar el sábado y pagar las ofrendas y el sostén del templo con regularidad (vv. 28-29 [TM 29-40]).

(p.ej., J. Bright, *Historia*, p. 455). No obstante, debe recordarse que la ciudad del tiempo de Nehemías comprendía solamente el borde de Ofel al sur del monte del templo. Recientes excavaciones en el Barrio Judío de la ciudad antigua dieron la total certeza de esta «posición minimalista». Estas excavaciones, llevadas a cabo en más de una docena de lugares, encontraron clara evidencia de la ocupación del monte occidental en la última parte de la monarquía judía (siglos VIII o VII), pero ninguno de estos sitios reveló ningún nivel de ocupación en el período persa o aun en el de la era helenística temprana. Esto muestra que el área estuvo abandonada durante el período del retorno y la reconstrucción del templo y del muro que hicieron Zorobabel y Nehemías. Ver las declaraciones del excavador N. Avigad, quien presenta un sucinto informe; «Excavations in the Jewish Quarter of the Old City, 1969-1971», *Jerusalem Revealed*, Y. Yadin, ed., New Haven, 1976, pp. 41-51. Además, en este período el muro del lado este de la ciudad, más allá del valle del Cedrón, corría a lo largo de la parte alta de la elevación, y no más abajo en pendiente como ocurría con el muro preexílico, lo que reducía un tanto más el área rodeada por muros; ver K.M. Kenyon, *Jerusalem*, Nueva York, 1967, pp. 107-111. Pueden verse breves declaraciones y un mapa en B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, Garden City, 1975, p. 193. Sobre un persuasivo y detallado argumento contrario, ver W.S. LaSor, «Jerusalem», *ISBE* 2, 1982. Es muy posible que Nehemías encontrase importantes secciones del muro todavía en pie, de manera que parte del trabajo incluyó reparar las brechas y completar la altura, antes que comenzar otra vez.

(4) La repoblación de Jerusalén: dedicación de los muros, reformas sociales y religiosas de Nehemías durante su segunda gobernación, listas estadísticas (caps. 11-13). Esta sección concluye los relatos y continúa muy claramente con la narración interrumpida en 7.4. Comienza con un breve resumen de la repoblación de Jerusalén, que se inicia echando suertes para ver quién poblará la ciudad (11.2s.); a este resumen se agrega una serie de listas: la que enumera a aquellos que moran en Jerusalén (vv. 3-24) y los pueblos de Judá y Benjamín (vv. 25-36), la de los sacerdotes y levitas que volvieron con Zorobabel (12.1-9), la genealogía de los sumo sacerdotes desde Jesúa hasta Jadúa (vv. 10s.), y los jefes de las casas sacerdotales y levíticas (vv. 12-26). A continuación aparece el relato de la dedicación de los muros, celebrada por dos procesiones que marcharon alrededor de los muros en dirección contraria, encontrándose en el templo (vv. 27-43). La sección concluye con la designación de oficiales para la colecta de diezmos y ofrendas levíticas (vv. 44-47) y la exclusión de extranjeros de la comunidad (13.1-3).

El libro concluye con breves resúmenes de las reformas llevadas a cabo durante la segunda gobernación de Nehemías, que comenzó *ca.* 432.[9] Estas reformas incluyen la expulsión de Tobías, el amonita, de un cuarto en el templo, que el sumo sacerdote Eliasib le había cedido (vv. 4-9); y las medidas necesarias para proveer los diezmos debidos a los levitas (vv. 10-14), la profanación del sábado (vv. 15-22) y los matrimonios mixtos (vv. 23-29). El capítulo termina con un resumen de las buenas obras de Nehemías (vv. 30s.).

TRASFONDO HISTORICO

En el período de restauración, Judá no era más que una pequeña parte de una vasta provincia persa, y su fortuna política, y aun religiosa, dependía del poder y la política persa. Cuando Nabucodonosor, el conquistador de Jerusalén, murió en 562, el poder babilónico declinó rápidamente bajo gobernantes poco eficaces. Babilonia conoció su fin a manos de Persia, una nueva potencia que estaba destinada a cumplir el papel principal en el antiguo Cercano Oriente durante los dos siglos siguientes. El fundador de este imperio fue Ciro, rey de Ansán en el sur de Irán, quien se rebeló contra sus señores medos y al llegar el 550 había logrado el control de su vasto imperio. Extendió sus dominios desde el Mar Egeo hasta la frontera de Afganistán. Fue así que Babilonia quedó sola y en 539 cayó en mano de los persas luego de una única batalla en la frontera. Llegado el 539 Ciro controlaba toda Asia occidental hasta las fronteras de Egipto.

Ciro fue un gobernante muy lúcido, cuya política general permitía a los pueblos deportados por los babilonios volver a sus tierras natales. Además tenía el cuidado de respetar las creencias religiosas de sus súbditos y gobernaba cediendo una gran medida de autonomía local. No obstante, mantenía un firme control por medio del ejército persa y un complejo sistema de gobierno. Con su política de repatriación,

9. El texto registra que él retornó brevemente a Persia en el año treinta y dos de Artajerjes (433; 13.6).

Ciro permitió que un pequeño grupo de exiliados judíos volviera a Judá en 538 y suplió los fondos para la reconstrucción del templo.

Judá permaneció casi sin ser afectada por los principales movimientos y eventos históricos del imperio. Aquí será suficiente repasar en forma resumida el resto de la historia persa, particularmente el período pertinente a la era de Esdras y Nehemías:[10]

Gobernante	*Eventos principales*
Cambises (530-522)	Conquistó a Egipto en 525
Darío I (522-486)	Derrotó y ejecutó al usurpador Gaumata para acceder al trono. Se enfrentó a una rebelión generalizada de este a oeste por dos años. El imperio logró su organización definitiva y su mayor estabilidad y extensión. Su única derrota fue el ataque sobre Grecia.
Jerjes I (Asuero) (486-465)	Destruyó Babilonia en 482. Invadió Grecia pero fue contenido en 479 y finalmente expulsado en 466.
Artajerjes I (Longimano) (465-424)	Se enfrentó a una rebelión en Egipto por seis años. Firmó la paz de Callias (449), dando a las ciudades griegas independencia y excluyendo a la flota persa del Egeo.
Darío II (Noto) (423-404)	Como resultado de la guerra del Peloponeso, obtuvo el firme control de Asia Menor.
Artajerjes II (Mnemon) (404-358)	Egipto logró su independencia en 401. Apenas logra someter una rebelión occidental considerable.
Artajerjes III (Ocos) (358-338) a Darío III (336-331)	Artajerjes fue despiadado y reconqistó a Egipto. El imperio se disipó en intrigas sangrientas y debilidades internas hasta caer finalmente ante Alejandro el Grande en 331.

Este período turbulento e importante en la historia del Cercano Oriente es el contexto de los eventos del retorno del exilio y el establecimiento de la comunidad judía bajo Esdras y Nehemías.

CARACTERISTICAS LITERARIAS

Aun el breve resumen de Esdras y Nehemías presentado en las páginas anteriores revela la gran variedad de fuentes y tipos de unidades literarias empleados en su construcción. Pueden distinguirse tres principales bloques de materiales: la narración de Sesbasar y Zorobabel (Esd. 1-6); la narración de Esdras, casi toda en primera persona (el grueso de Esd. 7.1-10.44 y Neh. 7.73b-10.39); y la narración sobre Nehemías, que en gran parte también está en primera persona (la mayor parte de Neh. 1.1-7.73a y 11.1-13.31). Dentro de estas tres secciones principales pueden distinguirse varias fuentes:

10. Un sucinto aunque excelente enfoque puede verse en Bright, *Historia*, pp. 430-448. Ver también P.R. Ackroyd, «The History of Israel in the Exilic and Post-exilic Periods», *Tradition and Interpretarion*, G.W. Anderson, ed., pp. 328-342.

(1) Las memorias de Esdras y Nehemías, ambas tomadas sin duda de los relatos autobiográficos. La porción en primera persona del material de Esdras se encuentra en Esdras 7.27-9.15 (con excepción del resumen en tercera persona de 8.35s.); el resto es una narración en tercera persona, con la excepción de la sección referida al pacto en Nehemías 9.38-10.39 [TM 10.1-40]. En el material de Nehemías, las secciones en primera persona se extienden en Nehemías 1.1-7.5 y 12.31-13.31.

(2) Documentos y cartas. El edicto de Ciro que permitía a los exiliados volver a su tierra está en arameo en Esd. 6.3-5; la variante hebrea en 1.2-4 es una adaptación dirigida a los judíos exiliados. La carta de Artajerjes que autoriza el retorno de Esdras aparece en 7.12-26 y también es una adaptación para los exiliados. Otras cartas arameas entre oficiales en Palestina y la corte persa son la de Rehum y Simsai a Artajerjes (4.8-22) y el intercambio entre Tatnai y Darío (5.7-17; 6.6-12). Estas debieron formar parte de los archivos del estado persa.

(3) Listas de diversos tipos. Una muestra representativa incluye: la lista de exiliados que volvieron con Zorobabel (Esd. 2.1-70, repetida en Neh. 7.7-72a), la lista de jefes de familia que volvieron con Esdras (Esd. 8.1-14), el inventario de los utensilios del templo devueltos a Sesbasar por la corte persa (1.9-11), la lista de aquellos que se habían casado con mujeres extranjeras (10.18-44), y la lista de constructores del muro (Neh. 3.1-32). La sección final del relato de la primera gobernación de Nehemías (cap. 11) presenta una serie de listas, entre ellas, una de los nuevos habitantes de Jerusalén (vv. 3-19), una lista de otros pueblos ocupados por los judíos (vv. 25-36), una lista de sumo sacerdotes desde Jesúa hasta Jadúa (12.10s.), y una lista de los jefes de las casas sacerdotales y levíticas (vv. 12-26). Todas estas listas debieron originarse en los archivos del templo o los registros de la oficina del gobernador judío.

Una rasgo muy llamativo es la manera en que las memorias de Esdras y Nehemías se dividen en dos y se intercalan de la siguiente manera:

(1) Esdras 7.1-10.44:	la primera mitad de las memorias de Esdras: su llegada; el problema de los matrimonios mixtos.
(2) Neh. 1.1-7.73a:	la primera mitad de las memorias de Nehemías: su llegada; la construcción del muro.
(3) 7.73b-10.39 [TM 40]:	la segunda mitad de las memorias de Esdras: lectura de la ley; fiesta de los Tabernáculos; pacto.
(4) 11.1-13.31:	la segunda mitad de las memorias de Nehemías: dedicación del muro; segunda gobernación.

Ya que la llegada de Esdras se ubica en el séptimo año de Artajerjes y la de Nehemías, en su vigésimo año, este orden significa claramente que Esdras pasó trece años en Jerusalén (estadía sobre la cual no se ha preservado registro) antes de leer y establecer la ley, la principal tarea para la que había sido comisionado.

En Esdras 4, pueden observarse evidencias adicionales sobre los métodos y procedimientos literarios del autor, es decir, en la narración sobre Sesbasar y Zorobabel. Luego de relatar cómo los exiliados que habían retornado rehusaron permitir que el pueblo de la tierra participe en la reconstrucción del templo (vv. 1-3),

el narrador resume su oposición (vv. 4s.) y observa que ellos frustraron el intento de reconstrucción durante los días de Ciro (538-530), hasta el reinado de Darío I (522-486). A esta altura interpone la breve mención de una acusación contra los judíos en el reinado de Asuero (Jerjes I, 486-465; v. 6). A continuación aparece una breve nota acerca de una carta aramea a Artajerjes I (465-424; v. 7) y el texto de otra carta a Artajerjes aparece completo (vv. 8-16) con su respuesta que ordena el cese de la reconstrucción (vv. 17-22). Como resultado, la labor fue interrumpida forzosamente (v. 23). Ya que el templo se concluyó en 515, los últimos tres relatos deben referirse a la edificación de los muros. El narrador obviamente no está interesado en dar un informe determinado cronológicamente, sino que basa el contenido en una asociación de temas, las acusaciones contra los exiliados que retornan.

AUTORIA Y FECHA

Como es común en la literatura del antiguo Cercano Oriente en general, y en el Antiguo Testamento en particular, no hay una indicación directa de la autoría en Esdras y Nehemías. El Talmud atribuye 1 y 2 Crónicas, como así también Esdras y Nehemías, a Esdras, pero agrega que Nehemías completó el trabajo.[11] La gran mayoría de los eruditos modernos acepta un punto de vista similar, que dice que el mismo autor-compilador (generalmente identificado como el cronista) escribió todo el material, con excepción de las memorias de Nehemías.[12] C.C. Torrey[13] y A.S. Kapelrud[14] han defendido la postura convincentemente. Además, muchos estudiosos argumentan que el cronista fue Esdras mismo o un discípulo cercano.[15] Sin embargo, siempre aparecen los que se oponen a la postura que sostiene a Crónicas-Esdras-Nehemías como una sola obra. Recientemente ha sido seriamente cuestionada sobre la base de una investigación sistemática de las diferencias lingüísticas y estilísticas entre Crónicas y Esdras-Nehemías,[16] y sobre la base de

11. *B. Bat.* 15 a.

12. Ver H.H. Rowley, «The Chronological Order of Ezra and Nehemiah», *The Servant of the Lord*, p. 138. Los comentaristas e historiadores modernos aceptan la conclusión, frecuentemente sin documentación; p. ej., J.M. Myers, *I Chronicles*, p. XVIII; *Ezra-Nehemiah*, Anchor Bible, Garden City, 1965, p. LXVIII; Bright, *Historia*, p. 470; R.H. Pfeiffer, «Ezra and Nehemiah», *IDB* 2, p. 219.

13. «No hay ninguna parte de la obra completa Crónicas-Esdras-Nehemías en la cual las particularidades literarias del cronista estén más fuertemente marcadas, sean más abundantes, más equitativamente y continuamente distribuidas, y más fácilmente identificables, que en la narración hebrea de Esd. 7-10 y Neh. 8-10»; *Ezra Studies*, 1910, reimpr. Nueva York, 1970, p. 241.

14. *The Question of Autorship in the Ezra-Narrative*, Oslo, 1944.

15. W.F. Albright, *JBL* 40, 1921, pp. 104-124; Myers, *Ezra-Nehemiah*, p. LXVIII; Bright, *Historia*, p. 474.

16. S. Japhet, *VT* 18, 1968, pp. 330-371. Japhet observa tres categorías en las que los dos cuerpos de material difieren significativamente: oposición lingüística, términos técnicos específicos y peculiaridades de estilo. Klein, no obstante, desafía la validez de sus conclusiones sobre la base de que no toman en cuenta adecuadamente que las memorias de Nehemías *per se* carecen de importancia para el estilo del cronista, y que secciones significativas de Nehemías se añadieron más tarde; «Ezra and Nehemiah in Recent Studies», Cross, Lemke y Miller, *Magnalia Dei*, p. 375, nota 34.

diferencias significativas en propósito e ideología,[17] además de rasgos teológicos y literarios.[18]

En su mayoría, las evaluaciones recientes sobre fechas suponen la unidad de Crónicas-Esdras-Nehemías y se basan principalmente en las listas de descendientes de David en 1 Crónicas 3.10-24 y de los sumo sacerdotes en Nehemías 12.10s., 22.[19] Albright mostró que éstas llegan hasta el 400 a más tardar.[20] No se menciona persona o evento alguno posterior a esta fecha en la obra. En un contraste notable, la Septuaginta da una lista de descendientes de David en 1 Crónicas 3.10-24 que extiende la lista de siete a once generaciones. Partiendo de esta evidencia, la fecha más probable para la escritura-compilación[21] es el 400 o poco después. Se han propuesto fechas posteriores argumentando que el arameo de Esdras (4.8-6.18; 7.12-26) es tardío o suponiendo que el orden de los eventos es confuso y, por lo tanto, el autor debió de haber vivido con la suficiente posterioridad a los eventos como para que su verdadero orden se haya olvidado. Ninguna de las razones es muy convincente, especialmente porque el arameo de Esdras es claramente anterior al que se encuentra en Qumrán.

CONSIDERACIONES HISTORICAS Y CRONOLOGICAS

Relación entre Sesbasar y Zorobabel. Como se indicó respecto a la naturaleza literaria del capítulo 4, la cronología detallada no es un criterio primordial para el narrador en el ordenamiento de su trabajo. Esto también se nota en la relación entre Sesbasar y Zorobabel. El libro de Esdras dice claramente que el primer retorno fue liderado por Sesbasar «príncipe de Judá» (1.8), quien trajo nuevamente a Jerusalén los utensilios del templo tomados por Nabucodonosor (v. 11b).[22] Se lo designa

17. D.N. Freedman, *CBQ* 22, 1961, pp. 436-442. F.M. Cross, Jr. —con la intención de explicar estas diferencias de propósito y características lingüísticas, así como las reconocidas similitudes que llevaron a la perspectiva de la autoría simple— afirma la teoría de que existieron tres editores sucesivos de la obra, el primero en el tiempo de Zorobabel, *ca.* 520, apoyando la edificación del templo y subrayando la ideología real davídica; el segundo, después de la tarea de Esdras, 458; y el tercero, incluyendo las memorias de Nehemías, *ca.* 400; «A Reconstruction of the Judean Restoration», *JBL* 34, 1975, pp. 4-18, esp. pp. 14s.

18. J.D. Newsome, Jr., «Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purpose», *JBL* 94, 1975, pp. 201-217.

19. Ver Bright, *Historia*, p. 473; Myers, *Ezra-Nehemiah*, pp. LXVIIIss.

20. *JBL* 40, 1921, pp. 104-124.

21. Se elige esta designación ya que el autor compuso material sobre sí mismo (p.ej., la introducción en tercera persona del tramo sobre Esdras; Esd. 7.1-10) y usó una variedad de materiales de otras fuentes (ver arriba).

22. El hifil *he'ᵉlâ* debe entenderse como «subieron» y no como «condenaron a prisión», ya que la fuente aramea de 5.15s. declara inequívocamente que Sesbasar retornó a Jerusalén.

gobernador en 5.14, y en v. 16 se informa que echó los cimientos del templo. No se provee ninguna otra información en Esdras respecto a Sesbasar, ni siquiera sobre sus antepasados.

La intención del capítulo 2 parecería ser la continuación del capítulo 1, porque presenta los nombres de los exiliados que retornan y se mencionan en el primer capítulo. Sin embargo, ¡Zorobabel encabeza la lista y Sesbasar ni aparece! En el resto de la narración, Zorobabel, junto a Jesúa el sacerdote, en primer lugar establece un altar y el culto (cap. 3), luego toma la delantera en la reconstrucción del templo, tanto al echar sus cimientos (v. 10; cf. v. 6, declara explícitamente que todavía no habían sido echados) como en la reconstrucción del templo mismo (5.1s.). A Zorobabel se lo identifica como hijo de Salatiel (3.2, 8; 5.2; cf. Hag. 1.1, 12), quien según la genealogía de 1 Crónicas 3.17,[23] fue el hijo mayor de Joaquín (el último rey de Judá, exiliado en 597). En el libro de Hageo se lo nombra siempre como gobernador de Judá. Si Zorobabel volvió con el primer grupo de exiliados en 538 o en alguna ocasión posterior, no es seguro, aunque la yuxtaposición de los capítulos 1 y 2 implica lo primero. Sea como fuere, él lideró la reconstrucción del templo, que comenzó en 520, instigado por la predicación de Hageo y Zacarías.

Sería plausible proponer que Sesbasar fue el tío de Zorobabel, si se lo identifica con el Senazar que aparece como el cuarto hijo de Joaquín en la genealogía davídica (1 Cr. 3.18).[24] La resolución del conflicto en cuanto a quién echó los cimientos del templo, y cuándo, no es muy clara. A lo sumo podría deducirse que el inicio de las tareas de Sesbasar fue tan incoherente que, cuando Zorobabel retomó el trabajo, pudo atribuirse la tarea a ambos, o que Zorobabel volvió lo suficientemente temprano como para desempeñar un papel fundamental en la preparación de los cimientos bajo la autoridad de Sesbasar.[25] Por mucho tiempo, un número considerable de eruditos ha sostenido que, a pesar de la evidencia en Esdras a favor de una provincia independiente,[26] Judá estuvo bajo la jurisdicción de Samaria hasta el tiempo de Nehemías.[27] Recientemente, se ha descubierto evidencia que apoya las consecuen-

Además, ésta sería entonces la única clara instancia en el Antiguo Testamento donde el causativo de *'ālâ* tiene fuerza factual y no fuerza causativa.

23. En v. 19, no obstante, al padre de Zorobabel se lo llama Pedaías, el hijo menor de Salatiel.

24. Albright argumenta, plausiblemente, que ambos nombres son corrupciones de la forma hebrea del nombre *Sin-ab-uṣur*, nombre común en este período. La versión griega del nombre en 1 Esdras, *Sanabassaros*, brinda un fuerte apoyo. Ver *JBL* 40, 1921, pp. 109s.

25. Ambas armonizaciones, no obstante, deben chocar con la declaración explícita de Esdras 3.6 de que, cuando Zorobabel edificó un altar e instituyó la adoración sacrificial (¿por qué no hizo esto Sesabasar, si él retornó antes?), los cimientos del templo aún no habían sido colocados.

26. Nótese el título de «gobernador» dado a Sesbasar y Zorobabel, la referencia a la «provincia de Judea» (5.8), al «gobernador de los judíos» (6.7) y la declaración de Nehemías acerca de «los primeros gobernadores que fueron antes de mí» (Neh. 5.15).

27. P.ej., Myers, *Ezra-Nehemiah*, p. 133. Bright observa «...no se ve con claridad la posición oficial de Sesbasar: si gobernador de Judá, como provincia reconstituida y separada, o gobernador delegado para el distrito de Judá bajo el gobernador de Samaría, o simplemente un comisionado real con el encargo de un proyecto específico»; *Historia*, p. 433. Una clara

cias obvias y naturales de las declaraciones bíblicas en el sentido de que Judá era una provincia independiente con su propio gobernador desde el tiempo de Sesbasar hasta Nehemías. Esta evidencia incluye una serie de más de setenta bulas[28] y dos sellos de origen desconocido,[29] obviamente parte de un archivo de documentos oficiales,[30] y un número de manijas de vasijas selladas de excavaciones de Ramat Raḥel, con la inscripción «Judá» y los nombres de gobernadores y sus oficiales.[31] Estas inscripciones han sido fechadas hacia fines del siglo VI y preservan los nombres de gobernadores de Judá posteriores a Zorobabel, con una alta probabilidad de que algunos de los nombres pertenezcan a algunos de sus familiares inmediatos.[32]

Fecha y orden cronológico de Esdras y Nehemías. Lo que implica clara e inequívocamente la presentación bíblica de los eventos es que Esdras precedió a Nehemías y arribó en el año séptimo de Artajerjes (458; Esd. 7.7). Nehemías llegó trece años más tarde en el año vigésimo (445; Neh. 2.1). Volvió a Persia luego de una gobernación de doce años, en el año treinta y dos de Artajerjes (433; 13.6), y volvió a Judá poco después para un segundo período de duración desconocida. De la evidencia dada en los textos elefantinos,[33] es razonablemente seguro que el

declaración en favor de la independencia de Judá se encuentra en G. Widengren, «The Persian Period», *Israelite and Judaean History*, J.H. Hayes y J.M. Miller, eds., pp. 510s.

28. Se usaban pequeños bultos de arcilla para sellar cartas y otros documentos. Se presionaba la arcilla sobre el cordón anudado con el cual se ataba el papiro o el rollo de cuero. Ocurrió con frecuencia que en los lugares húmedos el papiro o el cuero se desintegraron por completo, dejando solo el recipiente que los contenía. Muchas veces este recipiente era marcado con un sello oval, que dejaba una inscripción sobre la arcilla húmeda. Estas inscripciones por lo general tienen el nombre del dueño, del funcionario o del documento que pertenecía a un particular.

29. La única información sobre su origen es la que dice que se encontraron «en la región de Jerusalén».

30. Ver Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, Jerusalén, 1976, pp. 30ss.

31. Ver Y. Aharoni, *et al.*, *Excavations at Ramat Raḥel* I, Roma, 1962; II, 1964; «Beth-haccherem», *Archaeology and Old Testament Study*, D.W. Thomas, ed., Londres, 1967, pp. 174-176; Avigad, *Bullae and Seals*, pp. 6s., 21s., 35s.

32. Así S. Talmon, «Ezra and Nehemiah», *IDBS*, p. 321. Avigad con mucha habilidad reconstruyó tentativamente los nombres y aproximó el orden de los gobernadores que sucedieron a Zorobabel para completar el agujero de setenta años entre Zorobabel y Nehemías. Un sello muy interesante pertenece a una mujer, y dice: «Selomita, la 'sirvienta' del gobernador». Obviamente uno de los hombres que ocupó un alto puesto, quien cumplió algunos de los importantes papeles en la administración de la provincia de Judá; *Bullae and Seals*, pp. 11-13, 31s. Es un intento de identificar a esta mujer con la selomita mencionada como hija de Zorobabel en 1 Cr. 3.19.

33. Ver *ANET*, pp. 491s. Estos documentos y cartas de negocios se encontraron en la isla de Elefantina, al norte de la primera catarata del Nilo y al frente de Aswan. Pertenecían a una colonia militar judía establecida por lo menos tan tempranamente como en la época de la caída de Jerusalén, en 586. Los textos arrojan mucha luz sobre los negocios de la colonia judía del Alto Egipto, especialmente en el período 425-400. En 410, estos judíos escribieron una carta a Johanán, sumo sacerdote en Jerusalén (Neh. 12.22), considerando la reconstrucción del

Artajerjes mencionado en relación con Nehemías es Artajerjes I Longimano (465-424), y de ahí provienen las fechas dadas más arriba. Hasta el momento no existe correlación no bíblica para persona o evento alguno mencionado en el material de Esdras.

A pesar de estos datos, la opinión de la vasta mayoría de los eruditos modernos es que el orden bíblico está muy equivocado. Esto se basa en la información literaria y en supuestos problemas que se detallan a continuación: (1) las memorias de Esdras y Nehemías se dividen en dos y se intercalan; (2) este arreglo supone un intervalo de trece años entre la llegada de Esdras (año séptimo de Artajerjes; Esd. 7.7) y su lectura de la ley después de la llegada de Nehemías (año veinte; Neh. 2.1), aun cuando esta era la principal tarea comisionada por el rey; (3) las memorias de Esdras no mencionan a Nehemías en ningún momento en las secciones en primera persona,[34] y las memorias de Nehemías mencionan a Esdras sólo en Nehemías 12.36, donde encabeza una procesión en la dedicación del muro;[35] (4) el orden bíblico supuestamente implica que la misión de Esdras falló, ya que las reformas de Nehemías, ejecutadas durante su segunda gobernación (cap. 13), se ocupan de los mismos abusos que motivaron la comisión correctora de Esdras; (5) tanto Josefo como 1 Esdras dan un orden distinto para los acontecimientos (aunque es posible que Josefo haya usado 1 Esdras). Los estudios recientes sobre 1 Esdras han demostrado su creciente valor como recensión independiente del material de Esdras, originalmente compuesto en hebreo.[36] Aquí, el relato sigue a Esdras 1-6,[37] da la primera mitad de las memorias de Esdras (Esd. 7.1-10.44) y luego pasa directamente a Nehemías 7.73, la continuación del relato de Esdras. El texto luego procede a 8.12, donde desafortunadamente se interrumpe. En Nehemías 8.9, donde el texto bíblico lee «Y Nehemías el gobernador, y el sacerdote Esdras, escriba ... dijeron...» (de tal

templo. En 407, enviaron una larga petición con la misma consideración, a Bagoas, gobernador de Judá, en la cual mencionaban una carta similar a «Delaías y Selemías, hijos de Sanbalat, gobernador de Samaria». Si consideramos que éste es el mismo Sanbalat que fuera el inveterado enemigo de Nehemías (2.19; 4.1 [TM 3.33]), el Artajerjes aludido en 2.1 debería ser Artajerjes I.

34. En las secciones en tercera persona, solamente se menciona a Nehemías en Neh. 8.9 (en la lectura de la ley), omitido por 1 Esdras (ver arriba), y 10.1, como uno de los firmantes del pacto. Quienes sostienen otro orden que el que implica el relato bíblico consideran que estas son interpretaciones secundarias.

35. Debido a que se cita a Esdras en el final de una larga lista de miembros de esta procesión, esta es también considerada a menudo una inserción posterior.

36. Una generación atrás, H.H. Howorth, Torrey y, especialmente, S. Mowinckel afirmaron que 1 Esdras representaba la traducción alejandrina original del segundo siglo a.C., mientras que el actual texto de Esdras A de la Septuaginta proviene de una traducción palestina a cargo de uno de los precursores de Teodoción. Con el descubrimiento de los rollos de Qumrán, se establecieron la independencia, la confiabilidad textual y el origen alejandrino de 1 Esdras. Ver Klein, «Old Readings in 1 Esdras: The List of Returnees from Babylon (Ezra 2/Nehemiah 7)», *HTR* 62, 1969, pp. 99-107. Un informe breve pero abarcador se encuentra en Cross, *JBL* 94, 1975, pp. 7s.

37. Excepto por un gran cambio de orden (Esd. 4.7-24 está colocado entre 1.11 y 2.1) y un largo agregado que no se halla en el texto bíblico.

manera que Nehemías se encuentra en la escena cuando Esdras lee la ley), 1 Esdras dice simplemente «Y el gobernador y Esdras el sacerdote ... dijeron...». Josefo sigue este mismo orden, relata toda la historia de Esdras antes de comenzar la historia de Nehemías (*Ant.* xi.5.4-6).

Estos datos y problemas, junto con otros de menor importancia, han ocasionado un frondoso debate erudito sobre el orden de Esdras y Nehemías, y se han discutido numerosas opciones adicionales. Básicamente, éstas podrían reducirse a dos (con una infinita variedad en detalles), cada una de las cuales coloca a Esdras después de Nehemías:[38] (1) el Artajerjes que se menciona en Esdras 7.7 es Artajerjes II Mnemon (404-358), de tal modo que Esdras volvió en 398, mucho después de que Nehemías terminara su tarea;[39] (2) con el deseo de dar crédito a la evidencia bíblica de que Esdras y Nehemías fueran contemporáneos, pero evitando los problemas supuestos en el orden bíblico, se propone que hay un error en el texto de Esdras 7.7 y se corrige para que diga «el año *treinta* y siete de Artajerjes». En consecuencia, Esdras retornó en 428 durante la segunda gobernación de Nehemías.[40]

Ninguno de los datos presentados ni los supuestos problemas constituyen razones convincentes para dudar de la contemporaneidad de Esdras y Nehemías, ni son objeciones válidas para el orden que el texto bíblico propone. La postura que ubicaría a Esdras en Jerusalén en 428 se basa en una enmienda que no tiene apoyo textual. Sin la supuesta necesidad de ubicar a Esdras después de Nehemías, no se hubiera sugerido una enmienda de este tipo. La no mención de ambos personajes en las memorias del otro[41] no prueba cosa alguna respecto a su condición de coetáneos. Ni Hageo ni Zacarías mencionan al otro, a pesar de que ambos predicaron en Jerusalén al mismo tiempo considerando la construcción del templo. De todos modos, éste no es un argumento válido para separarlos cronológicamente.[42] El hecho de que las reformas de Nehemías cubran el mismo terreno que las de Esdras puede ser atribuido a la seriedad y dificultad en el tratamiento de los problemas enfrentados, particularmente los matrimonios mixtos y la terquedad de la voluntad de Israel —comprobada repetidamente en su historia previa—, y no a un fracaso de los intentos de Esdras. No existe evidencia tangible que obligue a fechar a Esdras después de Nehemías.

Existe ahora evidencia arqueológica que, aunque fragmentada y parcial, confirma la confiabilidad de Esdras-Nehemías. Los papiros samaritanos del Wâdî

38. Algunos eruditos (p.ej., Torrey, *Ezra Studies*) han cuestionado la existencia de Esdras, y lo han considerado ¡una invención del cronista! Con muy pocas excepciones, este punto de vista radical ha sido abandonado.

39. Presentado en forma sistemática primeramente por A. van Hoonacker («Néhémie et Esras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration», *Muséon* 9, 1890, pp. 151-184; 317-351; 389-401) y sostenido desde entonces por muchos estudiosos, si no por una mayoría. Presentado convincentemente, con una bibliografía exhaustiva, en Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 137-168.

40. Persuasivamente argumentado en Bright, *Historia*, pp. 466-480.

41. Tomando en cuenta las pocas referencias presentes puede ser considerado como secundario. No obstante, ¡éste es un argumento tendencioso!

42. Talmon, *IDBS*, p. 320.

Dâliyeh[43] han hecho posible establecer la secuencia de gobernadores de Samaria desde Sanbalat, el horonita del tiempo de Nehemías, hasta Alejandro Magno en 332.[44] Los papiros también distinguen el relato bíblico de la expulsión del hijo de Joiada, el sumo sacerdote, por parte de Nehemías (Neh. 13.28), del relato similar de Josefo ubicado en el período de Sanbalat III, coetáneo de Alejandro Magno.[45]

Una vasija de plata encontrada en el delta nororiental de Egipto, que lleva la inscripción «Qaynu hijo de Gašm rey de Qedar», fechada en un período no posterior al 400,[46] ubica a Gesem el árabe, aliado de Sanbalat y enemigo de Nehemías (Neh. 2.19; 6.1-6), en la primera mitad del siglo V.

Todas estas consideraciones y la nueva evidencia hacen que sea innecesaria una cirugía radical para darle a la narración bíblica credibilidad histórica.[47]

LOGROS E IMPORTANCIA DE ESDRAS Y NEHEMIAS

Contexto: Israel en el período de la restauración. Antes de estimar los logros de Esdras y Nehemías, es necesario esbozar brevemente la situación en la vida de Israel como pueblo de Dios, contra lo cual debe entenderse el significado de su labor. La caída de Jerusalén y el exilio habían acabado con las esperanzas puestas en la nación-estado y el destino nacional, esperanzas formadas por la certeza de que Dios había escogido eternamente a Sion como su trono terrenal, y por la promesa incondicional de una dinastía eterna para David. Esta teología, aislada de la demanda de obediencia a las estipulaciones del pacto, había llevado a la nación al fin de su existencia.[48] La interpretación profética de este horrible final como el juicio de Dios por los pecados de la nación y por su incumplimiento de las obligaciones del pacto, junto con la vigorosa fe de los profetas en la redención final de Dios y la proclamación de esa redención, dieron una explicación coherente de la tragedia. Presentaron

43. Encontrados en una cueva en un arroyo seco ubicado a unos quince kilómetros al norte de Jericó y a unos cuatrocientos metros sobre el nivel del Jordán, veinte documentos legales y administrativos fueron enterrados junto con los esqueletos de unas doscientas personas. Los documentos y las joyas, los sellos y anillos encontrados con ellos indican que estas personas eran ricas e influyentes. Las referencias a Antioco II (404-359) y a Darío III (335-330) y las monedas encontradas ubican los textos *ca.* 375-335. Las circunstancias y la fecha sugieren que el hallazgo documenta el lamentable fin de un evento recordado por Josefo. Samaria, al principio a favor de Alejandro Magno, más tarde quemó vivo a Andrómaco, el prefecto de Alejandro sobre Siria. Alejandro retornó a Samaria y destruyó la ciudad. Los líderes de la revuelta aparentemente huyeron a la cueva, donde se los descubrió y asesinó. Ver Cross, «Papyri of the Fourth Century B.C. from Daliyeh», *New Directions in Biblical Archaeology*, Freedman y J.C. Greenfield, eds., Garden City, 1969, pp. 41-62.

44. Ver Cross, *JBL* 94, 1975, pp. 4-18 y el cuadro genealógico de p. 17.

45. Ver Cross, «Papyri», pp. 59-62.

46. Ver I. Rabinowitz, «Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North-Arab Shrine in Egypt», *JNES* 15, 1956, pp. 1-9.

47. Ver también E.M. Yamauchi, «The Reverse Order of Ezra/Nehemiah Reconsidered», *Themelios* 5, 1980, pp. 7-13.

48. Un excelente resumen se encuentra en Bright, *Historia*, pp. 414-419.

a la catástrofe no como la contradicción sino como la vindicación de la fe histórica de Israel. De esta esperanza y comprensión teológica, y de la política benigna de los persas, nació la restauración y comenzó a formarse una nueva comunidad en Palestina después de los decretos de Ciro en 538. Llegado el momento en que Esdras y Nehemías completaron su labor, hacia fines del tercer cuarto del siglo siguiente, esta comunidad estaba firmemente establecida, tanto física como religiosamente.

Pero no era posible hacer resurgir las antiguas instituciones nacionales.[49] Israel ya no era una nación, sino una porción menor de una vasta provincia de un imperio que se extendía desde las fronteras de la India hasta el Danubio en el norte de Grecia, y desde la porción sur-central de Rusia hasta Libia. Antes de la caída de Jerusalén, la identidad de un judío se basaba en su pertenencia a la nación-estado de Judá, con sus instituciones, teología, límites, cortes, templo y capitales davídicos. Ahora, todo eso había desaparecido irremediablemente. ¿Qué fue lo que impidió que Israel asimilase social y culturalmente el mundo de sus vecinos, de tal manera que desapareciese dentro de la trama y el trasfondo étnicos, como sucedió con otros pueblos pequeños?

Por medio del trabajo de Esdras y de Nehemías, la nueva identidad de Israel se reunió en torno de la ley y del templo como su centro. En esta encrucijada crítica, gracias a la providencia de las obras redentoras de Dios, la identidad del pueblo de Dios se creó por las mismas formas y el mismo contenido religioso que, antes del exilio, nunca habían llegado a ser, con éxito, el centro de su vida.[50] Este logro fue obra de Esdras y Nehemías.

Logros y significado de Esdras. El arquitecto primario de la nueva identidad de Israel fue Esdras, el sacerdote, el «escriba diligente en la ley de Moisés» (Esd. 7.6). La comisión real de Esdras lo autorizaba a «visitar a Judea y a Jerusalén, conforme a la ley de tu Dios» (v. 14). Además de traer ofrendas de la corte (vv. 15-20), Esdras tenía la autoridad de nombrar magistrados y jueces (v. 25) y de invocar castigo sobre los infractores (v. 26). Muchos eruditos sienten que el título «escriba de la ley del Dios del cielo» (v. 12) era un título persa oficial para el secretario de gobierno a cargo de asuntos judíos.[51] Así, que Esdras llegó a Jerusalén con el poder y el celo

49. Tal posibilidad fue brevemente acariciada en las etapas tempranas de la restauración. Iniciada bajo el liderazgo de los daviditas Sesbasar y Zorobabel, la nueva comunidad buscó la renovación del antiguo orden cuando, en la entronización de Darío I, en 520, el imperio persa pareció desintegrarse. Hageo y Zacarías hablaron de Zorobabel en términos mesiánicos. Sin embargo, tales esperanzas pronto se hicieron futiles. Darío llegó a estar firmemente asentado sobre el trono de un imperio cuya estabilidad y extensión superaron a las de su antecesor.

50. Cuán periférica fue realmente la ley para la vida de Israel antes del exilio se ve en el hecho de que, en el decimoctavo año de Josías (621), se encontró una copia del «libro de la ley» durante la renovación del templo y hacía tanto tiempo que estaba en desuso que su descubrimiento proveyó un gran ímpetu a la reforma de Josías. Este hecho habría sido totalmente imposible en el período postexílico.

51. H.H. Schaeder, *Esra, der Schreiber*, Beiträge zur historischen Theologie, Tubinga, 1930, pp. 48ss.; cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* 1, p. 127.

para reorganizar la comunidad judía alrededor de la ley y someter la vida del pueblo de tal manera que estuviese en conformidad con esta norma.

El pasaje de Esdras 7.10 registra que él «había preparado su corazón para inquirir la ley de Jehová y para cumplirla, y para enseñar en Israel sus estatutos y decretos». Esto implica que había pasado un largo tiempo preparándose para la tarea, y apoya la tradición que hizo de él un segundo Moisés. La identidad primordial en los títulos que se le aplican en la introducción de sus memorias (vv. 1-10) es «escriba», que, como nueva designación para el líder espiritual de la comunidad, señala una nueva era en su vida. Esta era es determinada por la Torá, la ley, como su realidad central, y el escriba (heb. *sôpēr*) como el líder religioso primario se convirtió en el intérprete y expositor de la ley.[52] En el uso preexílico, «escriba» era el título de un oficial estatal de alto rango, una especie de ministro de finanzas (2 R. 22.35s.) o secretario de estado (Is. 36.3; cf. 22.15), o una persona a cargo de los documentos legales con un despacho especial en el palacio real (2 R. 18.18; Jer. 36.12). Los escribas nunca fueron sacerdotes. Pero, en la restauración, comenzando con Esdras, todo cambió. Esdras era tanto sacerdote como escriba, aunque su identidad y su tarea primaria eran el estudio y la exposición de la ley. Esto lo vemos en la lectura pública de la ley (Neh. 8). Aquí, Esdras encabeza la lectura, mientras que los levitas asociados a él exponían e interpretaban, posiblemente en traducciones arameas (v. 8).[53] A medida que pasaba el tiempo, el estudio de la ley se tornó en algo que se separaba más y más del sacerdocio, especialmente a partir del momento en que el escalafón superior del sacerdocio se convirtió en una herramienta dispuesta a la helenización promovida por los gobernantes seculares y los ministros que traicionaron sus deberes sacerdotales a cambio de obtener poder político. Ya que el carácter de miembros de la comunidad era medido en términos de conformidad con la ley, todos eran estudiantes de la ley. Surgió una clase profesional de escribas a la par del sacerdocio que, con el tiempo, los desplazó del liderazgo espiritual del pueblo. Este proceso concluyó al llegar al tiempo del Nuevo Testamento, cuando los escribas eran los líderes con más influencia en materia religiosa.

Aunque el contenido exacto de la ley que Esdras trajo consigo puede suscitar ciertos cuestionamientos, la mayoría de los eruditos piensa que debió ser sustancialmente el Pentateuco tal como lo conocemos hoy.[54] Es muy probable que Esdras fuese responsable primario de su colección y edición.

Esdras superaba a sus contemporáneos, «con una conciencia quizás inigualada

52. La terminología persa también debe haber influenciado el cambio de términos. La palabra aramea imperial equivalente, *sâpᵉrā'*, fue una expresión comúnmente usada para aludir a un oficial del imperio persa. La particular esfera de responsabilidad de un oficial habitualmente se describía con un genitivo siguiente, como en el título de Esdras en el edicto arameo: «escriba erudito en la ley del Dios del cielo» (7.12). No obstante, cualquiera de estas influencias rápidamente llega a ser secundaria al desarrollo del término dentro del propio Israel.

53. Aquí, el significado no es claro y está sujeto a debate. La palabra envolvía los significados literales «dividido», «disgregado», los cuales se han entendido con el significado «claramente», «en secciones» o «en traducción».

54. Ver Myers, *Ezra-Nehemiah*, pp. LIX-LXII.

desde Moisés y los profetas, de que el hombre no puede vivir de pan solamente, sino únicamente por las palabras que proceden de la boca de Dios, y a través de ellas».[55]

PAPEL Y SIGNIFICADO DE NEHEMIAS

Si Esdras logró el asentamiento espiritual de la nueva comunidad, Nehemías tuvo éxito en darle estabilidad física. Al enterarse, mientras ocupaba la alta posición de copero del rey, de que la comunidad en Judá estaba «en gran mal y afrenta» (Neh. 1.3), logró que lo nombren gobernador en Judá con la autoridad y los recursos suficientes como para reconstruir los muros de la ciudad. Nehemías actuó con habilidad y temeridad. Luego de inspeccionar los muros durante la noche para evitar que pudieran oponerse a la obra lo detecten, reunió a la fuerza laboral y, tras dividir el muro en secciones, supervisó el proceso de edificación, que se terminó en el plazo increíblemente breve de cincuenta y dos días. Se enfrentó con una oposición resuelta: burlas (2.19; 4.1-3 [TM 3.33-35]), ataques armados (vv. 7-12 [TM 4.1-5]), una farsa para hacerlo salir de la ciudad —sin duda para asesinarlo (6.1-4)—, amenazas de chantaje (vv. 5-9), y finalmente un profeta contratado para predecir su muerte y obligarlo a salir del templo con temor por su vida. Enfrentó todo esto con coraje, sabiduría y una determinación invencible de completar la tarea.

Una vez acabado el muro, tomó medidas para incrementar la población de Jerusalén y para corregir abusos sociales, religiosos y económicos. Sus oraciones y su piedad revelan a un hombre de fuerte convicción religiosa. De esta manera, Nehemías proveyó la estructura física y la estabilidad económica y social dentro de las cuales la comunidad religiosa, formada por el celo y la erudición de Esdras, podría crecer. Su labor combinada fue una unión sensata de la identidad de Israel y su vida y formas religiosas, de tal modo de preservar el pueblo de Dios, los oráculos de Dios y las promesas de redención, frente al día en que Dios cumpliría todas las expectativas y ansias en torno de la persona y la obra de Jesucristo.

TEOLOGIA DE ESDRAS Y NEHEMIAS

A pesar de todos los elementos nuevos en la institución e identidad de la comunidad de la restauración, no hay una nueva teología que los forme y los cree. Aunque Nehemías 8-10 no dice nada específico respecto al contenido del libro de la ley que leyó Esdras, sin lugar a dudas era la antigua ley mosaica conocida desde tiempos inmemoriales y predicada por los profetas. Esto queda muy claro en la extensa oración atribuida a Esdras (Neh. 9.6-37, esp. vv. 12ss.). Según el arreglo del libro que ha hecho su autor-compilador, esta promulgación de la ley no fue lo que Esdras se propuso hacer al llegar a Jerusalén. Ya sea que el arreglo presente se comprenda como una indicación de la cronología verdadera, de tal manera que Esdras esperó trece años antes de leer la ley, o como un arreglo temático cuyos capítulos deben reordenarse cuando resulte importante la cronología (lo que signi-

55. *Ibíd.*, p. LXXIV.

ficaría que la obra de Esdras se logra en un lapso más breve),[56] la estructuración presente no lo retrata a Esdras como el artífice de un nuevo sistema más legalista. La lectura pública de la ley tiene lugar *después* del arrepentimiento y la reforma ligados a los casamientos mixtos, un arrepentimiento instigado por la invocación de la antigua ley mosaica (ver Esd. 10.3). La ley no se lee para reformar al pueblo, sino que se lee a un pueblo reformado.[57]

Esta reafirmación de la ley y su centralidad, sin embargo, acentuaba un exclusivismo casi xenófobo, un separatismo que llegó al extremo doloroso de obligar al divorcio a un gran número de familias. Esto parece reflejar un repudio mezquino y falto de amor hacia los extranjeros.[58] Pero el texto debe verse en su contexto. La comunidad restaurada era una pequeña isla en un vasto océano de pueblos paganos, sin límites claros. Una asimilación sin límites hubiera significado el fin de la comunidad y, junto con él, el fin de la preciosa heredad que preservaba para el mundo. La dura realidad implicaba duras medidas, que rara vez gozan de las alternativas terminantes de los opuestos morales. El verdadero error estaba en aquellos que perpetuaban estas medidas y actitudes en tiempos posteriores, cuando ya no eran necesarias, y así producían el prejuicio contra los gentiles, que el Nuevo Testamento pone al descubierto y que la iglesia primitiva tuvo dificultades en superar. El mismo error lo perpetúan hoy aquellos que ignoran el contexto de las duras medidas de Esdras y las usan para justificar un estilo de vida legalista y exclusivista, que fácilmente cae en el orgullo de las observaciones externas. Este no era el propósito de la ley en todos sus detalles, sino

> el reconocimiento de que no hay aspecto de la vida que quede afuera de la preocupación de Dios, y que la comunidad que está en buen estado es aquella en que toda la vida se somete a su control.[59]

Esta nueva era en la vida del pueblo de Dios se entiende como una continuación de las obras redentoras de Dios a favor de ellos. La extensa oración de Esdras (Neh. 9) durante la lectura pública de la ley lo demuestra muy claramente. Aquí, Esdras hace un ensayo de historia de la redención, comenzando con el llamado de Abraham (vv. 7s.) y tomando como centro la gran obra redentora del Exodo (vv. 9-15), las andanzas por el desierto (vv. 16-21) y la conquista de Canaán (vv. 22-25). La restauración se agrupa con estos sucesos y se percibe como un nuevo éxodo, digno

56. P.ej., colocando Neh. 8-9 después de Esd. 8, etc. Ver Bright, *Historia*, p. 471; Talmon, *IDBS*, pp. 325s.

57. Ver B.S. Childs, *Old Testament as Scrpiture*, p. 636: «La observación que debe realizarse es que la lectura de la ley en Neh. 8 es una parte de la celebración litúrgica del pueblo de Dios. El intento de trasladar el episodio de la lectura de la ley a Esd. 8 proviene de un típico malentendido protestante de la ley del Antiguo Testamento. En lugar de ser un sistema legalista que busca imponer una conducta religiosa por medio de reglas, la tradición le dio a la ley una función litúrgica que ha sido reservada para la comunidad restaurada y perdonada.»

58. Contrastar, p.ej., el mensaje de Jonás, ¡con su resonante desafío a que Israel se responsabilice de su misión hacia el mundo y que Dios no se preocupa sólo de los extranjeros, si no aun de los ninivitas (Jon. 4.11)!

59. P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, p. 255.

de tomarse como un testimonio similar del poder salvador de Dios y su fidelidad al pacto. Esto puede verse especialmente cuando se reconoce que en el trasfondo del período de la restauración están las palabras de Isaías 40-66. Vez tras vez, este profeta afirma que estas «cosas nuevas» (42.9; 43.19; 48.3) que hará Yahvéh serán un nuevo éxodo, con un camino a través del desierto que florece y fluye con agua (40.3-5; 41.18s.; 49.9-11). No es coincidencia que, al completarse el templo, este nuevo inicio se celebre observando la Pascua (Esd. 6.19-22), y que, al concluir la lectura de la ley, se celebre la fiesta de los Tabernáculos en memoria de la experiencia del desierto (Neh. 8.14-18). Estos actos subrayan la similitud y la continuidad entre este nuevo éxodo y el de varios siglos antes (ver v. 17).

La nueva situación de Israel era un retorno al pueblo del pacto y no tanto a una nación-estado. Aunque las realidades de la situación política los forzaron a esta identidad, el despojarse de las vestimentas de estado no fue para Israel una separación destructiva de sus almas, porque fueron «pueblo de Dios» antes de llegar a ser un estado. Como observa von Rad:

> ...Israel se despojó del vestido estatal y su monarquía con admirable facilidad y sin una aparente crisis interior. Esto se explica porque el estado fue para Israel un vestido extraño; pues mucho antes de que se formara el estado, Israel pertenecía a Yahvéh.[60]

Seguramente este divorcio entre la vida y la identidad de Israel y sus formas políticas y nacionales puede verse como una preparación para la transición neotestamentaria a esa forma del pueblo de Dios en la que los aspectos étnicos, físicos y geográficos se dejan atrás completa y finalmente en el Nuevo Israel, el Cuerpo de Cristo, la Iglesia: multinacional, multirracial y determinada por criterios espirituales y no físicos o geográficos.

Debe recalcarse la importancia del templo en el pensamiento postexílico. Debido a la nueva unidad entre la forma y el culto religiosos de Israel y su identidad, el pensamiento postexílico se movió hacia una comprensión correcta de la naturaleza de la presencia de Dios simbolizada por el templo. Fue el símbolo de esa presencia que Dios escoge dar[61] de un modo que nunca pudo alcanzarse en la era preexílica por su compromiso dividido entre intereses nacionales y políticos. Aquí encontramos una nueva circunstancia que prepara para la concepción neotestamentaria de la presencia de Dios en una persona en quien su gloria fue revelada y que «acampó entre nosotros ... lleno de amor y fidelidad» (NBE; Jn. 1.14).[62]

60. *Teología del Antiguo Testamento* 1, p. 129.

61. Ackroyd, *Exile and Restoration*, p. 248.

62. *Ibíd.*, pp. 250s.

51

DANIEL

El libro de Daniel es un apocalipsis.[1] Como tal, contiene uno de los más grandes mensajes del Antiguo Testamento: el reino de Dios reemplazará a los reinos de este mundo. Otros profetas nos han permitido vislumbrar este futuro, pero en Daniel el mensaje es sostenido, revelado en numerosas visiones a lo largo del libro. Es una pena que a una obra de esta magnitud se le haya restado importancia, haya sido considerada ridícula o fantasiosa e indigna de ser tomada en serio, o usada como vehículo para todo tipo de especulación, para fijar sistemas del fin del tiempo y fechas.

DANIEL COMO PROFECIA APOCALIPTICA

A pesar de que Daniel es literatura obviamente apocalíptica, la mayor parte de los eruditos insiste en tratarlo como historia. Algunos (p.ej., E.J. Young, R.K. Harrison) defienden la historicidad del libro y otros (p.ej., H.H. Rowley, J.A. Montgomery) argumentan en contra de su historicidad del siglo VI o presentan detalles de la Palestina del siglo II que supuestamente registra la obra.[2] Pero, al igual que con el libro de Apocalipsis, quizás la intención primordial de Daniel no sea una precisión histórica exacta cuando menciona a «Nabucodonosor», a «Belsasar» y a «Darío el medo», sino, más bien, la revelación que se presenta simbólicamente.

Profecía. El canon hebreo no incluye a Daniel entre los profetas. Algunos estudiosos sostienen que su fecha tardía significó que esa sección del canon ya se había cerrado. Otros sostienen que el libro no es una verdadera profecía, sino otra forma que no condena la conducta pecaminosa ni recomienda un sistema ético elevado. Estos puntos de vista sugieren una interpretación errónea del propósito del libro.

Un propósito básico es revelar los eventos que sucederán a medida que el Dios del pacto despliegue el futuro. Dios dio a Daniel y a sus compañeros «conocimiento e inteligencia en todas las letras y ciencias; y Daniel tuvo entendimiento en toda visión y sueños» (Dn. 1.17). Cuando fue llamado a interpretar el sueño de Nabucodonosor, dice que Dios «ha hecho saber al rey Nabucodonosor lo que ha de acontecer

1. Ver pp. 482-484 arriba.
2. Ver P.D. Hanson, *IDBS*, p. 27; y pp. 482-484 arriba.

en los postreros días» (2.28; cf. vv. 44s.). El sueño de Nabucodonosor sobre el árbol que era cortado predice lo que le sucedería si no reconocía que «el Altísimo tiene dominio en el reino de los hombres» (4.25 [TM 22]). La interpretación de las palabras que Belsasar vio sobre la pared se refieren al final de su reino (5.26). El sueño de las cuatro bestias que tuvo Daniel es una revelación del fin de los reinos humanos y del advenimiento del reino que los santos del altísimo han de heredar (7.17, 27). La visión del carnero y del macho cabrío es «para el tiempo del fin» (8.17; cf. v. 19). La visión de las tardes y las mañanas ha de ser guardada «porque habrá aún para muchos días» (BJ). El interés de Daniel por los setenta años de la profecía de Jeremías puede entenderse no sólo en relación con la restauración y reconstrucción de

Estatua de un chivo (Ur, ca. 2500 a.C.), que en la visión de Daniel 8 representa al «rey de Grecia» (v. 21). (Museo Británico)

Jerusalén, sino además en relación con el «Mesías Príncipe» y luego el «desolador» (9.25-27). La profecía de conflicto entre Persia y Grecia se minimiza y «el varón» dice a Daniel que «he venido para hacerte saber lo que ha de venir a tu pueblo en los postreros días» (10.14). La profecía respecto a futuros reyes en Persia, la victoria de Grecia (una inferencia razonable aun cuando no se exprese explícitamente), y la ruptura de ese reino en cuatro partes (una inferencia; cf. 11.3s.) parecen detallar el fin del imperio persa, la victoria de Alejandro, la división de su reino entre sus generales («sucesores» o Diadojos), y el surgimiento de los Ptolomeos en Egipto y los Seléucidas en Siria, todos eventos que se encaminan hacia «la abominación desoladora» (11.31; cf. 9.27; 12.11; ver además Mt. 24.15; Mr. 13.14). Pero éste no es el propósito principal de la revelación. La profecía continúa hasta el tiempo en que «Miguel» se levante, «el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo», en el tiempo en que «será libertado tu pueblo» (12.1) y acontezca la resurrección de los muertos (v. 2, un claro indicador de un futuro todavía lejano). Cuando Daniel quiere saber más, se le recuerda que «estas palabras están cerradas y selladas hasta el tiempo del fin» (v. 9; cf. v. 4).

Profecía apocalíptica. En muchos sentidos, Daniel es un tipo de profecía distinto del considerado en los profetas. No obstante, es una profecía. Como hemos indicado, el propósito de los profetas de Israel consistió en hacer conocer la voluntad de Yahvéh, que incluía el futuro, por lo menos en lo que hacía al castigo y a la restauración. El elemento de predicción está presente en todos los profetas, pero está supeditado a lo que Dios requiere de su pueblo. Sin embargo, el propósito último de Dios (teleología) siempre fue una parte de la verdadera profecía.

En la profecía apocalíptica, el énfasis recae sobre los eventos futuros. Comienza con la situación presente: Daniel en la corte babilónica y su trato con reyes babilónicos o persas. Sus visiones tienen que ver con Persia, Grecia, reyes del norte y del sur, gobernantes que causan problemas al pueblo de Dios, el ungido que se ve truncado y el cese de los sacrificios. El lector puede, si no es alentado a encuadrar estas profecías en situaciones históricas exactas, adecuar el mensaje a una necesidad histórica actual; así lo ha hecho el pueblo de Dios en repetidas ocasiones.

La profecía apocalíptica se presenta en formas perdurables. El conocimiento del tiempo del fin está sellado, pero el pueblo de Dios es llamado a entrar en situaciones en las cuales se pregunta, como lo hizo Daniel: «Cuándo será el fin de estas maravillas» (12.6); «¿cuál será el fin de estas cosas?» (v. 8). El mensaje es de perseverancia y esperanza. Sólo cuando se pierde de vista el propósito y se intentan abrir los sellos del libro, o hacer que las visiones apocalípticas encajen en los detalles históricos (o viceversa), el libro se torna incomprensible. La intención del libro de Daniel no fue que se agotara ni en los días de Antíoco Epífanes, ni en la destrucción de Jerusalén a manos de los romanos en el 100 d.C., ni en 1844, ni aun en 1984. Fue concebido para «los últimos días» y para proclamar que «reina el Altísimo», a quienes les toque vivir un tiempo de dura persecución, y que los santos del Altísimo heredarán un reino que nunca será destruido.

DANIEL Y EL LIBRO

La persona. Según 1.6, Daniel fue uno de los «jóvenes» que Nabucodonosor llevó de Jerusalén para entrenarlos para servir en el palacio del rey. No se dice nada respecto a su linaje, y los únicos detalles conocidos de su vida madura son los que registra el libro.

Se menciona un Daniel[3] en Ezequiel 14.14, 20 y 28.3 como un personaje ejemplar en lo que hace a justicia y rectitud. Debido a que este Daniel se menciona junto a Noé y Job, algunas personas dicen que Ezequiel debe referirse al Daniel de la profecía apocalíptica. Sin embargo, se menciona un «Dan'el» (que se escribe con las consonantes *dn'l* tal como en Ezequiel) en los escritos ugaríticos.[4] Podría argumentarse que, siendo Daniel sólo un muchacho en el tiempo de Ezequiel, es improbable que Ezequiel lo haya incluido junto a Noé y Job. No obstante, las experiencias extraordinarias de Daniel, tal como las registra el libro, bien pudieron conocerse fuera de Babilonia.[5] La pregunta quedará en suspenso.

Según las fechas que da el libro, Nabucodonosor llevó a los jóvenes a Babilonia en 605 (probablemente en una campaña antes de su ascenso al trono).[6] Su sueño, que interpretó Daniel, tuvo lugar en 603. Daniel continuó en el servicio real «hasta el año primero del rey Ciro» (538; 1.21) y recibió una revelación en el tercer año de Ciro (10.1; la fecha en el v. 4 equivale al 23 de abril de 536). Si Daniel estaba pronto a cumplir los veinte años en 603,[7] habría tenido unos setenta y cinco años en 536.

3. Las consonantes hebreas del nombre en Daniel son *dny'l*; en Ezequiel, *dn'l*; así algunos traducen «Danel».

4. P.ej., 1 Aqht 19; ver C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook* 1, pp. 245-250; *ANET*, pp. 149-155, con bibliografía; J. Day, «The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel», *VT* 30, 1980, pp. 174-184. La tesis de S.B. Frost de que la historia bíblica se construyó sobre las historias del Dan'el ugarítico (fenicio) no tiene fundamento, como Frost admite: «Las antiguas tradiciones no se refieren a las demás características prominentes del héroe del libro de Daniel»; *IDB* 1, p. 762. Estas características son la sabiduría y la justicia (p. 761), que vienen del Dan'el de Ezequiel y no del Dan'il ugarítico.

5. Nippur, en las cercanías de Tel Abib, donde Ezequiel vivía, estaba a sólo unos ochenta kilómetros de Babilonia.

6. En mayo/junio de 605, Nabucodonosor «conquistó toda la zona de la región de Hatti» (la cual incluiría Palestina). Nabopolasar murió el 8 de Ab de su vigésimo primer año (15 de agosto de 605) y el 1 Elul (7 de setiembre), Nabucodonosor «se sentó sobre el trono real en Babilonia», aunque no «tomó las manos de Bel» hasta el mes de Nisan (2 de abril de 604). El llamó al período anterior su «año de ascenso», y retornó a la tierra de Hatti hasta Shebat (febrero de 604) y «tomó pesado tributo del territorio de Hatti para Babilonia». Ver D.J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldaean Kings (626-556 B.C.)*, p. 69. Se calculan las fechas según R.A. Parker y W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology, 626 B.C.—A.D. 75*, p. 27. El «tercer año del reinado de Joacim» (1.1) habría finalizado el 6 de octubre de 605 (usando un año de Tisri a Tisri), lo cual coincidiría con la invasión sumeria de Nabucodonosor que se realizó en el verano de 605.

7. Los cautivos de la realeza son llamados con el término hebreo y*ᵉlādīm*, «muchachos» (1.4), término que pudo haberse usado en relación con «descendientes» de cualquier edad.

Contenido. El libro obviamente se divide en dos partes: los relatos (caps. 1-6) y las visiones (caps. 7-12). Además es posible hacer una segunda división (que no corresponde con la primera) basada en el idioma. El texto comprendido entre 2.4b y 7.28 está en arameo,[8] y el resto, en hebreo. Esto debe tenerse en cuenta al considerar la fecha o la unidad del libro.

El libro puede bosquejarse de la siguiente manera:

Daniel y los reyes de Babilonia y Persia (caps. 1-6)
- Daniel y sus compañeros son traídos a Babilonia (cap. 1)
- El rey sueña con la imagen (2.1-16)
  - La interpretación de Daniel (vv. 17-45)
  - La respuesta de Nabucodonosor (vv. 46-59)
- La imagen de oro (3.1-7)
  - Los compañeros de Daniel rehúsan adorar: son echados al horno (vv. 8-23)
  - Son liberados del fuego (vv. 24-30)
  - Responde Nabucodonosor (4.1-3 [TM 3.31-33])
- Nabucodonosor y su sueño del árbol (vv. 4-18 [TM 4.1-15])
  - Interpretación y cumplimiento (vv. 19-33 [TM 16-30])
  - La respuesta de Nabucodonosor (vv. 34-37 [TM 31-34])
- La fiesta de Belsasar; la escritura sobre la pared (5.1-12)
  - La interpretación de Daniel (vv. 13-28)
  - La respuesta de Belsasar (vv. 29-31 [TM 1])
- Daniel en la fosa de los leones (6.1-18) [TM 2-19])
  - Daniel es liberado (vv. 19-24 [TM 20-25])
  - La respuesta de Darío (vv. 25-28 [TM 26-29])

Sueños y visiones de Daniel (caps. 7-12)
- Las cuatro bestias del mar (7.1-18)
  - Interpretación (vv. 19-28)
- El carnero, el macho cabrío y el cuerno (8.1-14)
  - Interpretación (vv. 15-27)
- Daniel y los setenta años de Jeremías (9.1s.)
  - La oración de Daniel por su pueblo (vv. 3-19)
  - La interpretación de Gabriel (vv. 20-27)
- La visión a orillas del Tigris (10.1-14)
  - Interpretación (vv. 15-21).

Debido a que estos cautivos fueron entrenados para el servicio de la corte, deben haber sido, efectivamente, jóvenes.

8. Los argumentos referentes a la fecha del arameo en R.D. Wilson, *The Aramaic of Daniel*, Nueva York, 1912, y especialmente en H.H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 1929, son lingüísticamente anticuados. Ver ahora J.A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Roma, 1967; *A Wandering Aramean*, Missoula, 1979; «The Aramaic Language and the Study of the New Testament», *JBL* 99, 1980, pp. 5-21; D.W. Gooding, «The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications», *Tyndale Bulletin* 32, 1981, pp. 43-79; J. Greenfield, «Aramaic», *IDBS*, pp. 39-44; W.S. LaSor, «Aramaic», *ISBE* 1, 1979, pp. 229-233.

- El rey del sur y el rey del norte (11.1-28)
  - La profanación del templo (vv. 29-35)
  - El rey se exalta a sí mismo (vv. 36-45)
- Un tiempo difícil; resurrección (12.1-4)
  - El libro es sellado y el tiempo escondido (vv. 5-10)
  - «Bienaventurado el que espere» (vv. 11-13)

Daniel y los reyes. A los capítulos 1-6, a veces, se los llama «capítulos históricos». Sin negar que puedan serlo, debe preguntarse si fue la intención del autor presentarlos como tales. ¿Fue la intención del autor divino dar una historia (parcial) de Babilonia entre el 605 y el 538? ¿O será que los nombres y los lugares históricos fueron simplemente el medio por el cual se dio la revelación?

Hay un patrón claro en esta sección. Tiene lugar un evento —un sueño, un horno ardiente, la escritura sobre la pared— y, si es necesario, se da una interpretación. Hay una reacción, en la que el rey expresa fe en el Dios de Daniel como «Dios de dioses» (2.47), «Altísimo» (4.34), «el Dios viviente [que] permanece por todos los siglos» (6.26 [TM 27]), o emite un decreto para que nadie hable en contra de este Dios (3.29), o para que todos teman y tiemblen «ante la presencia del Dios de Daniel» (6.26).

Surgen ciertas preguntas con respecto a esta estructura. ¿Por qué daría Dios una revelación de lo que sucederá en «los días postreros» (2.28) a estos gobernantes gentiles (y, por lo tanto, paganos) y no al pueblo de su pacto? ¿No es más razonable suponer que tales revelaciones se dieron a los judíos (israelitas) mediante este vehículo apocalíptico? Si el efecto sobre los reyes de los diversos acontecimientos registrados fue tan notable, ¿por qué no existe evidencia histórica? Particularmente en el caso de Darío el medo, cuyas leyes no podían alterarse, ¿por qué los reyes subsiguientes no aplicaron su decreto (6.26s. [TM 27s.])?

Como respuesta podría decirse que aquí aparece un hito en el proceso revelador y redentor de Dios. Cuando los medos-persas derrotaron a los babilónicos, el poder pasó de los pueblos semíticos a los pueblos indoeuropeos, y permanece así hasta el presente.[9] Los cristianos creen que, con el primer advenimiento de Cristo, la crucifixión y la resurrección, y la destrucción subsiguiente de Jerusalén en el 70 d.C., terminó la vieja era y comenzó la nueva. Mediante la histórica decisión del concilio de Jerusalén (Hch. 15), los gentiles fueron admitidos en la iglesia como pueblo de Dios, y la distinción entre judío y gentil caducó (Ro. 9.24-26; cf. Os. 2.23 [TM 25]; Ef. 2.11-15). La revelación dada a los reyes gentiles de ciertos detalles de «lo que vendrá», y las expresiones de condescendencia ante el Dios de Israel (sino de fe real en él) de parte de estos reyes, en Daniel, pueden ser una manera reveladora de decir que una era está concluyendo y otra está a punto de comenzar, que de ahora en más hasta los gentiles servirán al Dios de Daniel.

Esta revelación bien pudo haber tenido lugar mediante los eventos descritos en Daniel. O quizás la revelación de Daniel, y por su medio al pueblo de Dios, se presentó sólo en sueños y visiones. En ambos eventos, el mensaje es que el Dios de

9. Ver LaSor, *Great Personalities of the Old Testament*, pp. 171s.

Daniel, y de Israel, es supremo sobre todos los reyes y dioses. Solo él es digno de adoración, porque los tiempos están en sus manos.

Sueños de Daniel. Hay un cambio notable en los capítulos 7-12. Mientras que en los capítulos 1-6 los eventos de Daniel se relatan en tercera persona, aquí el relato está en primera persona (con pocas excepciones; p.ej., 7.1; 10.1). Los capítulos 1-6 se ocupan de los reyes históricos: Nabucodonosor, Belsasar y Darío el medo.[10] Los capítulos 7-12 se ocupan de «cuatro grandes bestias» que emergen del mar (7.3), una con «las nubes del cielo» (v. 13), otra con diez cuernos en su cabeza y «el otro cuerno» (v. 20), un «carnero» que avanzaba hacia el oeste, el norte y el sur (8.3s.), un macho cabrío desde el oeste (v. 5) con un gran cuerno que ha sido quebrado y reemplazado por otros cuatro cuernos, uno de los cuales «se engrandeció sobremanera» (vv. 8s.); y dos seres, «Gabriel» (v. 16; 9.21) y «Miguel» (10.13, 21; 12.1). Estos capítulos son señalados como «apocalípticos» debido a su carácter anormal y hasta grotesco. Pero ambas secciones de Daniel tienen el mismo propósito: revelar las cosas que vendrán en el futuro. Por lo tanto, partiendo del significado básico de la palabra, puede decirse que ambas son apocalipsis. Sólo el vehículo de transmisión es distinto. De hecho, las visiones de Daniel se mencionan también en los capítulos 1-6 (1.17; 2.19), como así las de Nabucodonosor (4.5, 10, 13 [TM 2, 7, 10); y otros profetas de Israel recibieron revelación en «visiones».

De acuerdo con las fórmulas de fechas, las visiones de los capítulos 7-12 se entremezclan cronológicamente con los eventos de los capítulos 1-6. El primer sueño de Nabucodonosor está fechado en el segundo año de su reinado (603-602; 2.1). La fiesta de Belsasar y la escritura en la pared (5.30) deben fecharse en el día en que cayó Babilonia ante el poder medo-persa, el 12 de octubre de 539. Su primer año (7.1) es fechado *ca.* 554, y el tercer año (8.1), *ca.* 552. El primer año de Darío el medo (ver 9.1), sin importar cómo se interprete el nombre, debe ubicarse en el primer año de la hegemonía persa (538). Si en 11.1 se lo considera Darío I, el primer año sería el 520. El tercer año de Ciro (10.1) sería el 536.[11] Estas fechas generalmente son ignoradas al interpretar o al comentar el texto.

FECHA Y AUTORIA

Probablemente no exista fecha para un libro bíblico que se haya sostenido tan enfáticamente y se haya negado tan amargamente como la de Daniel. Tradicionalmente se ha aceptado que el libro se escribió hacia fines del siglo VI. Sin embargo, debido a las profecías detalladas respecto a los persas y a los griegos (cap. 10, el

10. Acerca de problemas de identificación, ver D.J.A. Clines, «Belshazzar», *ISBE* 1, 1979, pp. 455s.; «Darius», *ISBE* 1, pp. 867s.; R.P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*; Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pp. 9-16.

11. La fecha de v. 4 se convierte en 23 de abril de 536. A pesar de la acusación de que los escritores bíblicos ignoraban el hecho de que Ciro había reinado desde 559, todos los documentos de Ciro en existencia fechan su reinado desde la captura de Babilonia. Ver cap. 36, nota 3 arriba.

«rey valiente», probablemente de Grecia; 11.3) y la división de su reino en cuatro partes «pero no a sus descendientes» (interpretado como una referencia a Alejandro Magno y sus sucesores; v. 4), los reyes del sur y del norte (interpretado como una referencia a los Ptolomeos y a los Seléucidas; vv. 5s.), y particularmente los detalles de la profanación del templo y la «abominación desoladora» (interpretado como alusión a la profanación del templo por Antíoco Epífanes IV en 168; v. 31), un gran número de eruditos (liberales y conservadores[12]) sostiene que Daniel se escribió posteriormente, *ca.* 164.[13] Para algunos eruditos conservadores, esto haría que las profecías fuesen posteriores al evento y, por tanto, fraudulentas; el libro sería engañoso y no formaría parte de la revelación divina. El debate ha sido extenso y a veces acalorado.[14]

Lenguaje. La evidencia lingüística no siempre recibió la atención debida en la búsqueda de la fecha del libro. Hace mucho que los estudiosos son conscientes de que el lenguaje de Daniel es más antiguo que el que se usaba en el siglo II.[15] El consenso era que el hebreo se parecía al del cronista y era más antiguo que el de la Misná; se asemeja notablemente más al de Crónicas que al de Qumrán (siglos I y II). De manera similar, el arameo (2.4b-7.28) es más cercano al de Esdras y al de los papiros del siglo V que al de Qumrán. Por eso, algunos eruditos (p.ej., Childs) tienden a asignar una fecha más antigua a los capítulos 1-6 y sugieren que un autor posterior construyó los capítulos 7-12 sobre la base de los anteriores. Esta postura pasa por alto dos hechos: la sección aramea continúa hasta el capítulo 7, que es de la misma edad que el arameo de los capítulos 2-6; y el hebreo de los capítulos 7-12 es idéntico al de los capítulos 1-2.

Toda la evidencia (con la excepción de la inferencia que Antíoco Epífanes y otra información histórica están en la perspectiva del autor) apunta a una fecha anterior al siglo II. La información histórica de todos los capítulos, ya sea babilónica, seléucida o ptolomea, indica una fecha más antigua. La evidencia lingüística, tanto hebrea como aramea, sugieren una fecha posiblemente en el siglo IV o aun en el

12. F.F. Bruce, *Israel y las naciones*, aunque no da una fecha específica para Daniel, parece indicar que se escribió luego de los eventos; ver pp. 140, 150-151, 161 (nota 9).

13. Frost lo ubica «entre diciembre 17 (?) de 167 (1 Mac. 1.54), y la fecha correspondiente en 164 (1 Mac. 4.52)», y lo limita a «*ca.* 166-165 a.C.»; *IDB* 1, p. 767.

14. Ver R.K. Harrison, *Introduction*, pp. 1105-1134; «Daniel, Book of», *ISBE* 1, 1979, pp. 861-865; Wilson, «Daniel, Book of», *ISBE* 2, 1939, pp. 783-787; C. Boutflower, *In and Around the Book of Daniel*, 1923, reimpr. Grand Rapids, 1963, pp. 1-12; E.J. Young, *The Prophecy of Daniel*, Grand Rapids, 1949, pp. 15-26; 223-253; E.B. Pusey, *Daniel the Prophet*, Nueva York, 1885, pp. 1-57, 232-461; B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp. 611-621 y bibliografía, pp. 608-611; O. Eissfeldt, *Old Testament*, pp. 517-529 y bibliografía, pp. 512s.; A. Jeffery, «Introduction and Exegesis of Daniel», *IB* 6, pp. 341-352; G.L. Archer, *Reseña crítica*, pp. 415-443; J.G. Baldwin, *Daniel*, Tyndale Commentaries, Downers Grove, 1978. J.B. Payne llama al punto de vista de una fecha tardía «un engaño y un fraude»; «Daniel, Book of», *ZPBD*, p. 199.

15. Ver F. Delitzsch, «Daniel», *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3, J.J. Herzog, ed., Hamburgo, 1855, p. 273; J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*, ICC, Edimburgo, 1927, pp. 13-22.

siglo V. La evidencia de la Septuaginta y de Qumrán[16] indica que Daniel existía en su forma completa y había sido distribuido en un área bastante extensa, antes de los días de Antíoco Epífanes.

Autor. Además de la afirmación de que Daniel «escribió el sueño» (7.1), no hay otras aseveraciones respecto a la autoría. Alguna otra persona pudo escribir, en alusión a Daniel, los capítulos 1-6, que se expresan en tercera persona. Los capítulos 7-12, mayormente en primera persona, pueden haber sido relatos contados por Daniel a otra persona o personas, o quizás escritos luego de los sueños y las visiones (ver 7.1) y comunicados sucesivamente. A veces se argumenta sobre la base de Mateo 24.15[17] que Daniel mismo escribió el libro, pero Jesús dice «de que habló el profeta Daniel», lo que de hecho no afirma que él registró esas palabras por escrito. Según el Talmud, la tradición judía colocaba parte de la responsabilidad editorial de Daniel sobre los hombres de la gran sinagoga,[18] en algún momento entre Esdras (*ca.* 450) y Simeón el Justo (270). Parece razonable, entonces, atribuir los sueños y las visones a Daniel, quien los transmitió (ya sea en forma escrita o de algún otro modo), y pensar que finalmente llegaron a su forma canónica en los siglos IV o V.

A Daniel lo llaman «profeta» en un florilegio (colección de textos de prueba escriturales) de Qumrán (4QFlor), Jesús (Mt. 24.15) y Josefo (*Ant.* x.11.4 249). Pero el libro no está en el canon de los profetas y, por lo tanto, se cuestiona si Daniel en realidad lo fue. Se ha sugerido que Daniel fue, hablando en forma estricta, un «vidente» (heb. *ḥôzèh, rô'èh*), ya que recibió revelaciones en sueños y visiones, pero esta distinción es difícil de justificar, porque los profetas canónicos también recibieron revelaciones de esta manera (ver Is. 1.1). Young, entre otros, propone que Daniel tenía el don profético, pero no ocupaba un oficio profético.[19] Esta es una distinción que no parece tener fundamento bíblico. Es más razonable la opinión que sostiene que Daniel no fue enviado a Israel, sino a la corte babilónica.[20] Pero aun esta sugerencia se queda corta, porque Daniel realmente fue enviado a Israel. Su mensaje era primordialmente para el pueblo de Dios, quien lo canonizó. El libro sirvió tanto a la sinagoga como a la iglesia, pero no es evidente un efecto permanente sobre los gentiles aparte de la mediación del pueblo de Dios. Sobre la base del género del libro, los que lo usaron en el período precristiano (Enoc, los Oráculos Sibilinos, 1 Macabeos), Jesús (ver Mt. 13.41s.; 24.10, 21) y Juan (Ap. 12.14; 13.1, 5, 7) lo entendieron como algo que concierne a los últimos tiempos. No aparece en la obra una alusión directa a Israel o a los judíos (con la excepción de la oración de Daniel por su pueblo [cap. 9] y las acusaciones en su contra [3.8, 12]). Por esto, no pertenece a la misma categoría de los profetas canónicos, aun considerando las porciones apocalípticas de profetas tales como Isaías, Ezequiel y Zacarías.

16. Los fragmentos de Daniel provenientes de Qumrán prueban que la sección aramea en aquella fecha comenzaba y finalizaba en el mismo lugar en que hoy lo hace en la Biblia hebrea.
17. Ver Young, *Daniel the Prophet*, pp. 19s.
18. *B. Bat.* 15a; ver nota 10 arriba.
19. *The Prophecy of Daniel*, p. 20.
20. *Idem.*

INTERPRETACION DE LA PROFECIA

La interpretación de sueños y visiones en Daniel es muy difícil. Quizás se deba a que muchos intérpretes parten de Antíoco Epífanes y de los capítulos 10-11 y hacen que toda otra interpretación culmine en ese punto.[21] En ciertas escuelas de interpretación, gran parte del problema se deriva del intento de convertir los «tiempos», «semanas» (o heptadas) y «días» en sistemas cronológicos. Para aquellos que interpretan la obra como revelación divina, la dificultad está parcialmente en su uso de las formas y cifras que son intencionalmente de difícil comprensión; el libro está guardado y sellado «hasta el tiempo del fin» (12.4).

Los reinos y el reino. En el capítulo 2, Daniel interpreta la imagen del sueño de Nabucodonosor de «lo que ha de acontecer en lo por venir» (v. 45). Las cuatro partes de la imagen representan cuatro sueños sucesivos, comenzando con el de Nabucodonosor (vv. 38-40). Al deteriorarse el cuarto reino (vv. 41-43), «una piedra fue cortada, no con mano, e hirió a la imagen...» (v. 34), y la destrozó con un golpe certero en los pies de tal manera que no quedó rastro (v. 35). Pero la piedra «fue hecha un gran monte que llenó toda la tierra» (v. 35), lo que Daniel interpreta como un reino, establecido por Dios, que destruye a todo otro reino y permanece para siempre (vv. 44s.).

Muchas personas ven en este sueño y su interpretación el fundamento de la visión de las cuatro bestias del capítulo 7. Aquellos que sostienen la autoría doble, o por lo menos una sección temprana y otra tardía del libro, ven en el capítulo 7 una continuación del capítulo 2. Sea como fuere, ambos deben considerarse en forma conjunta. En el capítulo 7, emergen cuatro bestias del mar (v. 3). Los versículos subsiguientes sugieren que no emergieron juntas, sino que cada una sucedía a otra (ver vv. 5-7). A la cuarta bestia le salieron cuernos, de los cuales el cuarto decía «grandes palabras» (v. 11). Pero entonces la bestia fue muerta y Daniel vio en una visión «con las nubes del cielo ... uno como un hijo de hombre» (v. 13). A éste «fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran» (v. 14) y esto sin término. Las bestias son «cuatro reyes que se levantarán en la tierra. Después recibirán el reino los santos del Altísimo» y lo poseerán para siempre (vv. 17s.).

Este es el tema del libro. El objetivo no es la era helénica, sino el reino de Dios. Es cierto que, cuando Daniel quería saber más acerca de la «cuarta bestia» (8.15) —obviamente, el último reino antes de que el reino de Dios se establezca—, los detalles que recibe parecen corresponder al período del fin del imperio persa (cf. v. 20), continuando con el tiempo de Alejandro (v. 21) y sus cuatro sucesores (v. 22), hasta llegar a un rey de gran poder y destrucción (vv. 23-25). Será quebrantado pero no por mano humana (v. 25).

21. Ver Montgomery: «El objetivo histórico del libro, si se lo entiende como contemporáneo del escritor o como previsión profética, es la edad helénica»; *Daniel*, p. 59. Apoya su posición con los caps. 10-12.

Las profecías que se refieren al futuro a menudo tienen una «perspectiva profética» (o compenetración), de tal manera que el futuro cercano y el distante se funden. En Isaías 9, por ejemplo, lo que comienza como un mensaje de luz y gozo para Zabulón y Neftalí (partes representantes de la tierra que Asiria capturó) pasa a un tiempo posterior (9.1 [TM 8.23]), y culmina con el «Príncipe de paz» sobre el trono de David, cuyo gobierno «no tendrá límite» (vv. 6s. [TM 5s.]. Precisamente, ésta es la manera en que debe comprenderse la visión de Daniel. Seguramente nadie afirmará que históricamente el reino «no hecho con mano» reemplazó al de Antíoco Epífanes.[22] Nadie que conozca bien a los profetas podrá ver, en la presente era cristiana o en el período macabeo anterior, el cumplimiento de la descripción de Daniel de un reino eterno y mucho menos aquel que Isaías, Jeremías o Ezequiel describieron.

Los sistemas de interpretación que comúnmente se proponen pueden diagramarse de la siguiente manera:[23]

Cabeza de Oro (primera bestia)	>	Imperio babilónico	Imperio babilónico	Imperio babilónico
Pecho de plata (segunda bestia)	>	Imperio medo-persa	Reino medo	Imperio medo-persa
Vientre de bronce (tercera bestia)	>	Imperio griego	Imperio persa	Alejandro Magno
Piernas de hierro (cuarta bestia)	>	Imperio romano	Imperio griego	Los sucesores de Alejandro

A menos que uno se conforme con suspender todo juicio, se ve forzado a elegir entre interpretaciones difíciles. El iperio persa no puede dividirse en dos reinos sucesivos, como lo requieren aquellos que hacen del segundo y del tercer reino los gobernados por medos y persas. Pero es igualmente difícil ver el imperio romano en las visiones y sueños de Daniel. Cualquiera sea el sistema de interpretación elegido, la exégesis del texto muestra que el centro de atención es el reino de Dios que reemplaza a todo reino terrenal.

La cuarta bestia. Daniel recibe otra visión como respuesta a su inquietud sobre la cuarta bestia (7.19). Una bestia con diez cuernos y otro que salía, que hace la guerra a los santos y prevalece sobre ellos hasta que venga «el Anciano de días» (vv. 20-22).

22. Algunos que siguen la interpretación de Antioco Epífanes simplemente dicen que el autor de esta porción del libro estaba equivocado; ver Frost, *IDB* 1, p. 768.

23. Ver Boutflower, *In and Around the Book of Daniel*, pp. 13-23; Young, *The Prophecy of Daniel*, pp. 274-294; Montgomery, *Daniel*, pp. 59-62; Jeffery, *IB* 6, pp. 382-390, 452-467; G.F. Hasel, «The Four World Empire of Daniel 2 against its Near Eastern Environment, *JSOT* 12, 1979, pp. 17-30.

«Uno de los que asistían» (v. 16; cf. 23) explica la visión: el cuarto reino será diferente de los demás (v. 23), extremadamente cruel y destructivo. Uno de sus reyes es un blasfemo, y persigue a los «santos del Altísimo» (v. 27). Esto continúa «hasta tiempo, y tiempos, y medio tiempo» (v. 25). Luego se toma y se entrega su dominio a los santos del Altísimo (vv. 26s.).

Uno puede perderse fácilmente en los detalles y perder de vista el mensaje. ¿Este período dura tres años y medio y representa la mitad de la gran tribulación? ¿Es este rey blasfemo el Anticristo, el «666»? Cuando llegue el cumplimiento final, el significado será claro. Mientras tanto, el mensaje lleva gran esperanza para «todos los santos del Altísimo». Cuando un gobernante terrenal persiga al pueblo de Dios, su tiempo estará contado y su destrucción asegurada. Los santos de todos los tiempos han encontrado consuelo en sus propias interpretaciones y, aun así, la visión retiene su mensaje perdurable de esperanza y confianza.

El carnero, el macho cabrío y el cuerno. El cuerno simboliza el poder (1 R. 22.11; Zac. 1.18ss. [TM 2.1ss.]), en particular de la casa reinante (Sal. 132.17; Ez. 29.11). En los capítulos 7-8 y en Apocalipsis 13 y 17, los cuernos simbolizan gobernantes de imperios. El carnero con dos cuernos parado a orillas del río Ulai en Elam aparentemente representa al Imperio medo-persa. Un macho cabrío se acerca desde el oeste a una velocidad impresionante (8.5), y destruye al carnero. Tiene un gran cuerno quebrado y reemplazado por cuatro cuernos muy notables (v. 8). Generalmente, esto se interpreta como una alusión a Alejandro Magno, quien murió poco después de conquistar Persia y el este, y cuatro generales lo sucedieron. De uno de los cuernos salió «un pequeño cuerno» que se engrandece (v. 11), y que fácilmente podría identificarse con Antíoco Epífanes, quien profanó el templo el 25 de Quisleu (27 de dic.) de 168 (ver 1 Mac. 1.54; 2 Mac. 6.2; Josefo *Ant.* xii.5.4 248-256). Daniel pregunta cuánto durará esto y se le dice: «Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado» (v. 14).[24]

La interpretación dada por «Gabriel» es una visión «para el tiempo del fin» (v. 17) y sustenta la identificación de los reyes de Media y Persia (v. 20), el rey de Grecia (v. 21), Alejandro Magno y sus cuatro sucesores (v. 22). Al finalizar sus reinados, se levantará «un rey altivo de rostro» (v. 23) y causará una destrucción temible (v. 24), «pero será quebrantado, aunque no por mano humana» (v. 25). Aquí nuevamente es peligroso establecer una correspondencia estricta. Si se trata de Antíoco Epífanes, ¿fue quebrantado no por mano humana? Es mejor dejar el mensaje en su forma más allá del tiempo. El cumplimiento último tiene que ver con «muchos días» en más (v. 26), pero su aplicación pertenece al pueblo de Dios en cualquier época. Sus enemigos son los enemigos de Dios y el reino de Dios es eterno.

24. A menudo se toma la idea de que quiere decir dos mil trescientos sacrificios vespertinos y matutinos, y, entonces, mil ciento cincuenta días. Sin embargo, Jeffery observa que «desde la fecha de 1 Macabeos, el número real de días entre la profanación del altar en 168 a.C. y su nueva dedicación en 165 fue, sobre cualquier cálculo, un poco menos que mil ciento cincuenta días» (*IB* 6, p. 476); realmente fueron mil noventa y cuatro días.

La oración de Daniel por su pueblo. Daniel creía, según su conocimiento de la profecía de Jeremías, que un período de setenta años se había decretado para la desolación de Jerusalén (9.2; cf. Jer. 25.11s.). Era consciente de que el tiempo casi había terminado, y oró a Dios, confesando su pecado y el de su pueblo y pidiendo a Dios que actuara sin demora (v. 19). Una vez más, Gabriel (en Lc. 1.26 un ángel y en la literatura intertestamentaria, un arcángel) le habla a Daniel del advenimiento del «Príncipe Mesías» (v. 25). La exégesis del vv. 25-27 es extensa. Los cálculos de las «siete semanas», las «sesenta y dos semanas», y «la semana» restante, la cual se divide en dos (v. 27), han preocupado a muchos eruditos. La falta de un resultado común plantea dudas respecto a los métodos utilizados.

«Un ungido» (vv. 25s.) es la traducción del término hebreo *māšîaḥ*. La RV, la BJ y otras traducen «Mesías» aquí, aunque el artículo definido no aparece. De hecho, el término parece referirse a un príncipe mesiánico que reinará en el reino venidero. Más adelante «Mesías» se convirtió en un término técnico (ver p. 388). Los intentos de convertir las siete semanas en cuarenta y nueve años y de demostrar que esta profecía se cumplió con la reconstrucción del templo, o de calcular la fecha del advenimiento del Mesías o de su crucifixión (cf. v. 26) partiendo de las sesenta y dos semanas, han causado mucha confusión. Además, el orden del pasaje es así: (1) sale la orden de restaurar a Jerusalén; (2) viene un ungido, un príncipe; (3) se reconstruye a Jerusalén con «plaza y muro en tiempos angustiosos»; (4) se quita la vida al ungido, la ciudad y el santuario son destruidos; (5) el príncipe entrante destruye la ciudad, hace pacto por «una semana» y «a la mitad de la semana» hace cesar el sacrificio y la ofrenda (v. 27). Francamente, surgen graves dificultades en nuestro intento de acomodar este orden en la mayoría de las reconstrucciones.[25]

En realidad, Gabriel ha tomado la profecía de Jeremías respecto a los setenta años, que se interpretaba en ese entonces como aplicable al período del exilio, y la ha tornado en una profecía de los últimos tiempos de «setenta semanas de años» (v. 24). Este cuadro complejo incluye la restauración de la ciudad, tiempos turbulentos, la muerte de un príncipe ungido (quien parece haber reinado durante las sesenta y dos «semanas»), un príncipe que vendrá y un pueblo empecinado en destruir la ciudad y el santuario, hasta que «lo que está determinado se derrame sobre el desolador» (v. 27). Aquellos que en cualquier época ansíen la restauración de Jerusalén encuentran aquí un mensaje de consolación. Aquellos que buscan al príncipe mesiánico encuentran la seguridad de que vendrá. Aquellos que viven momentos atribulados, guerras y desolaciones, saben que es sólo por «una semana» y que, en última instancia, «el desolador» encontrará el fin que se ha determinado para él. Ciertamente, la respuesta de Gabriel excede el pedido original de Daniel.

La abominación desoladora. En una visión fechada con precisión (23 de abril del 536; 10.4), a Daniel se le dice lo que sobrevendrá a su pueblo en los días postreros (v. 14). El solo hecho de que sean partícipes Miguel, uno de los principales príncipes (v. 13), también llamado «vuestro príncipe» (v. 21), y el locutor («un varón vestido

25. Sobre una esmerada exégesis, ver Montgomery, *Daniel*, pp. 377-401; Young, *The Prophecy of Daniel*, pp. 191-221.

de lino», v. 5; probablemente el Gabriel que se menciona en 9.21) debería indicar que las circunstancias trascienden lo histórico. El gobernante de Persia se había resistido al locutor «veintiún días», pero Miguel se sumó a la ofensiva (v. 13) y continuó con la batalla mientras el locutor partía para contar a Daniel los eventos futuros (v. 14). Sin embargo, él volvería para «pelear contra el príncipe de Persia» (v. 20).[26]

El mensaje parece continuar en el capítulo 11.[27] «Tres reyes más» surgirán en Persia, y luego un cuarto rey que se moviliza contra Grecia (v. 2). Posteriormente, «se levantará un rey valiente» —que aunque no se lo asocia con Grecia en el texto bíblico, generalmente se lo interpreta así— el cual gobierna «con gran poder» (v. 3). Su reino será dividido «hacia los cuatro vientos del cielo; no a sus descendientes» (v. 4).

Los intérpretes consideran que este rey poderoso es Alejandro Magno, quien no hizo arreglos para su sucesión y, por tanto, cuatro de sus generales se repartieron el imperio. La mayoría de los comentaristas toman estos detalles muy específicamente: el «rey del sur» es el linaje ptolomeo o lagide, que reinó desde Egipto *ca.* 323-330, y el «rey del norte» pertenece al linaje seléucida, que reinó desde Siria más o menos en el mismo período. Sin embargo, estos detalles no son exactos desde el punto de vista histórico. El libro de Daniel no es ni «historia escrita por adelantado», ni «una profecía después del hecho». Es apocalíptica, que siempre es trashistórica; parece surgir de la historia, pero su propósito va más allá de la historia y provee un mensaje perdurable. Por esta razón, las profecías de Daniel han servido al pueblo de Dios no sólo bajo los Ptolomeos o Seléucidas, sino en el siglo I a.C., el siglo I d.C. y los períodos sucesivos.[28]

El rey del norte, al retornar de un avance fallido sobre el sur, confabula «con los que abandonen el santo pacto» (v. 30) y sus tropas profanan el templo quitando el sacrificio continuo e instaurando «la abominación desoladora» (vv. 29-31; cf. 12.11; Mt. 24.15; Mr. 13.14). Con pocas excepciones, los comentaristas modernos han hecho de esta porción de Daniel un mero resumen histórico.[29] Jesús, por otro lado, junto con muchos judíos de su tiempo, veía aquí un mensaje que podía aplicarse a un futuro indefinido, ya a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. o al advenimiento del Hijo del Hombre (Mt. 24.15; cf. v. 3; Mr. 13.2, 4). Un gobernante grande y poderoso vendría a «seducir con lisonjas» a aquellos que decían pertenecer a

26. Aparentemente, el comienzo de las doctrinas y las teorías acerca de los príncipes angélicos de las naciones; ver Montgomery, *Daniel*, pp. 419s.

27. La fórmula de fecha en v. 1 parece ser una glosa, añadida para clarificar la secuencia cronológica, aunque puede ser una «narración retrospectiva» pronunciada por el mismo locutor en cap. 10.

28. El uso que se hace de Daniel en Enoc, la literatura de Qumrán, el Nuevo Testamento y otros escritos apoya esta aseveración.

29. Ver Montgomery, *Daniel*, pp. 420-468: «Parece haber una total falta de alusión a este capítulo en la literatura primitiva judía y cristiana. Y subsecuentemente los comentarios judíos, con sus características de falta de sentido histórico, hacen del capítulo una fantasmagoría de alusiones fantásticas...»; p. 468. Quizá, los primitivos comentaristas judíos y cristianos entendían mejor la naturaleza de la apocalíptica.

la familia de la fe y no obstante «violaban el pacto». Esto sucedió cuando los helenizadores intentaron convertir a los judíos en gentiles durante el período premacabeo. Ha sucedido numerosas veces desde ese entonces y sucederá en una escala mucho mayor al finalizar la era. «Mas el pueblo que conoce a su Dios se esforzará y actuará» (Dn. 11.32).

En ese momento, Miguel se hará cargo (12.1). «Será tiempo de angustia» (ver Mt. 24.21; Mr. 13.19; Ap. 12.7; 16.18), pero «será liberado tu pueblo». Daniel 12.2 es una referencia clara a la resurrección al finalizar la era. Entre estos secretos cerrados y sellados «hasta el tiempo del fin» (v. 9) están los «tiempos» (v. 7) y los «días» (vv. 11s.).

Uno como un hijo de hombre». En 7.13, cuando las bestias son muertas, «uno como el hijo del hombre» —en contraste con las «bestias»— viene con «las nubes del cielo». Como título de invocación en Ezequiel (ver p. 456), la designación «hijo de hombre» signfica «ser humano», «hombre». Jesús frecuentemente usaba este título para referirse a sí mismo. Algunos eruditos sostienen que así alegaba ser el Mesías, pero esto parece improbable.[30] Más bien, Jesús usaba un término que tenía un significado más profundo, el cual, cuando viniera el tiempo, podría ampliarse para incluir el cumplimiento de la profeía de Daniel (Mt. 24.30; 26.64 y par.; cf. Ap. 1.7, 13; 14.14).[31]

Para comprender este desarrollo, es necesario considerar la historia del término. El libro 2 Enoc, las «parábolas» o «similitudes», contiene una doctrina bastante extensa sobre el «hijo de hombre». Se lo presenta no como un ser humano, sino como un ser celestial preexistente que reina sobre un reino universal. En el judaísmo temprano evolucionan dos doctrinas en forma independiente: el Mesías, un rey humano del linaje de David; y un ser divino o semidivino, un «hijo de hombre» que venía del cielo para cerrar esta edad e inaugurar la venidera. La comunidad de Qumrán se atenía a un mesías exclusivamente Hijo de David. No se ha encontrado allí parte alguna de 2 Enoc, aunque sí se descubrieron muchos fragmentos de otras partes del libro. Algunos darían una fecha posterior al 2 Enoc, quizás poscristiana. Sea como fuere, mientras que en el judaísmo estas concepciones se mantenían separadas, el Nuevo Testamento las combina en una doctrina (ver Mt. 26.63s.) como explicación del carácter único de Jesús.

El libro de Daniel siempre intrigó a la iglesia cristiana. A veces, sus estudiosos han desarrollado explicaciones ocurrentes, de las cuales algunas resultaron ser falsas, pero la mayor parte han sido una fuente de esperanza en tiempos de gran tensión. Los intentos de establecer detalles históricos o de determinar los tiempos y las estaciones corren el peligro de no captar el mensaje perdurable del libro. No obstante,

30. Rowley puntualiza que habría carecido de sentido para Jesús acusar a sus discípulos de que ninguno de ellos dijese que él era el Cristo, si «hijo de hombre» era un término equivalente; *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 30s. Ver M. Casey, «The Corporate Interpretation of 'One like a Son of Man' (Dan. VII 13) at the Time of Jesus», *Novum Testamentum* 18, 1976, pp. 167-180.

31. Ver LaSor, *Great Personalities of the New Testament*, Westwood, N.J., 1961, p. 42.

si ese mensaje se busca primero, no es necesario que se pierdan los detalles porque se tornarán más claros a medida que se acerque el tiempo final. Una apocalíptica saludable y bíblica, que busca primeramente oír lo que dice el Espíritu, es realmente deseable, particularmente en tiempos difíciles. «El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (Ap. 3.22).

Bibliografía general

Albright, W. F., *Arqueología de Palestina*, Barcelona, 1962.
Albright, W. F., *De la edad de piedra al cristianismo*, Santander, 1959.
Archer, G. L., Jr., *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, Chicago, 1981.
Bright, John, *La historia de Israel*, Bilbao, 1970.
Bruce, F. F., *Israel y las naciones*, Madrid, 1979.
Dyrness, W., *Temas de la teología del Antiguo Testamento*, Miami, 1989.
Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, 1973.
Frankfort, H., *et al.*., *El pensamiento prefilosófico: Egipto y Mesopotamia*, México, 1980.
Grollenberg, L. H., *Atlas de la Biblia*, Madrid, 1966.
Guthrie, D. y J. A. Motyer, *Nuevo Comentario Bíblico*, El Paso, 1977.
Noth, M., *Historia de Israel*, Barcelona, 1966.
von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1972.
Robert A. y A. Feuillet, *Introducción al Antiguo Testamento*, Barcelona, 1965.
Rowley, H. H., *La fe de Israel*, Madrid, 1973.
de Vaux, Roland, *Historia antigua de Israel*, Madrid, 1975.
Young, E. J., *Una introducción al Antiguo Testamento*, Grand Rapids, 1977.

INDICE DE TEMAS

Aarón 136, sacerdocio de 149
Abdías 261, 438, 489
Abel 80
Abiam 256
Abiatar 237, 394
Abib 285
Abigail 238
Abner 241
abominación desoladora 656
Abraham 101, 110ss.;
Absalom 247
Acab 167, 259-264
Acaba, golfo de 49, 340
Acad 88; fábula acadia 524
acadios 88
Acán 198
Acaz 271, 359, 367
Aco 43
Acre 43
acróstico 509, 510, 605
Adán 70
admoniciones 581; de Ipu-vor 549
Adonías 249
adoración 499, 512, 622, 623; pública 495
adversario 570
Agag 612
Agur 543
Ahenatón 116
Ahías 253, 255
Ahicam 399
Ahimelec 243
Ahitofel 248, 530
Ain Qedeis 45
Ajmímico 38
Alalak 91; tablillas de 86
alegoría 345, 455, 562, 583; interpretación 345, 431, 588, 593
Alejandría 475
Alejandro 439, 475, 646, 651, 655, 657
alfabético 544
aliteración 310
amalecitas 107
Amán 610
Amarna, Cartas de 27, 86, 116, 120, 121, 204; era de 116
Amasías 268
Ambacom 439
Amenemope 568
Amenhotep II 205
Amenofis III 116, 121; IV 116, 204
amistad 571
Amnón 247
Amón 46, 278, 423, 427
Amor de Dios por sus criaturas; ver Dios, amor de, por su pueblo; del hombre a Dios 179; humano 439, 596ss.; invitación al 591; juego de 591
amorreos 88, 90, 92, 94, 98, 102, 215
Amós 298, 432, 516, 531
Amosis 92
Amrafel 105
Ana 226, 507
Anciano de días 654
anfictionía 216
ángeles 80
anonimato 489
Anticristo 615, 655
Antíoco Epífanes 475, 646, 651, 655
antiproverbios 582, 583
antisemitismo 610, 615
antitipo 160
antropomorfismo 171
antropopatismo 171

año 284, 456; nuevo 502; sabático 157, 515
Aod 219
Apocalipsis 467, 482, 487, 644, 652
apocalíptica 390, 431, 482, 485
apocalipticista 464
apócrifo 22, 457
aposición 606
Aquiba, Rabí 31, 36, 588
Aquila 36
Arabá 48, 49
árabe 38
arameo 27, 633, 648, 651; arameos 122
Arca de Dios 229, 512
arcángel 656
Arioc 105
armenia 38
Arnón 47
arrepentimiento 432, 434, 506, 642
arrogancia 547
Artajerjes I 626, 630; II 630, 637; III 630
Asa 256
Asaf 516
asedio 456
Aser, llanura de 43
Ascalón 427
Asia Menor 91
Asiria 90, 115, 122, 259, 354, 427, 452; invasiones 353; leyes de Asiria Media 86
asmoneos 475
Asnapar 626
asonancia 310
Assur-uballit I 117
Asuero 610, 625
Asurbanipal 279, 626; biblioteca de 435
Asurnasirpal II 260
Aswan 635
Atalía 269
Aussagen 539
autógrafos 29
autoridad 368
Avaris 92
Azazel 156
Azriyahu de Ya'udi 359
Baal 31, 105, 261, 262, 424
Baal-zefón 127
Baasa 257
Baba Bathra 20, 652
Babel, torre de 72, 81, 83, 84
Babilonia 90, 274, 359, 408, 455, 468, 629; Primera Dinasía de 91
babilónicos 90, 427, 435, 439, 440, 452, 468; Diálogo babilónico 528; mitología 612; Talmud 452, 469
Bagoas 636
Balaam 172
Bar Kochba 475
Baruc 298, 396, 400
Basán 46
Beerseba 41, 45
Behemot 555
Beitin 201
Belén 354
Belsasar 644
Bel y el dragón 439
Ben-adad 257, 260, 262
Benaías 249
ben Asher 32
bendición 110, 114; de la partida 513; fórmula de 568
benevolencia 382
Ben Sirac 20, 481, 494
Bet-el 44, 101
Betsabé 247
Bet-seán 89, 119
Biblia, unidad de 4
Bildad 552
Boghazköy 91, 144
bohaírico 38
Booz 598
buenas noticias a los pobres 380
bulas 635
Cades 117, 119
Cades-barnea 45
caída 68, 79
Caín 80, 82

calendario 286; de Gezer 26
Cambises 630
Canaán 41, 108, 120
cananeos 41, 92, 93, 215
Canis 90
canon 16, 55, 472, 473, 494
canción de amor 516; de burla 462, 534; de Débora 530; del Arpista 575
canciones de ascenso o graduales 498, 516; de victoria 501; individuales de acción de gracias 507
Cantar de amor 596; jocoso 591
Cantares de admiración 590; de anhelo 591; descriptivos 590
Cánticos 588; nupciales 594; de entronización 502; del Siervo 379; de Sión 501
Canto de la viña 371; de jactancia 80, 591; de la espada 80; himnos israelitas 412, 500, 506; procesionales 501
Capadocia, textos de 86, 90, 109
Carcar, batalla de 167, 260
cargas 481
Carmelo, Monte 43, 263
carne 78
carnero 655
Carquemis 405, 424ss.; batalla de 281
cartas 631
castigo divino 484, 646
causalidad 602, 603
celibato 395
Cena del Señor 161
chivo 156
Ciajares 435
cielos nuevos 379, 386
circuncisión 405
Ciro 365, 384, 463, 468, 625, 629-631, 647, 650
Cisjordania 41
códices 30
Colosenses 538
complacencia 429
confesión 609
confianza 655; en Dios 552
Confías 407
conocimiento de Dios 333, 334, 416
contrición 609
controversia 560
copto 37
corazón, nuevo 465
Coré, hijos de 513
coronaciones 508
creación 74ss., 537, 562, 563, 585; de la mujer 77
diluvio 80, 82, 83
Cristo 388, 546; primera venida 493; sacrificio de 160; segunda venida 487, 493
cristología del Nuevo Testamento 537
crítica de las formas 499, 565; textual 29, 32
Crónica Babilónica 435
cronista 461, 616, 632; perspectiva del 616
cronología del Antiguo Testamento 287
crucifixión 586, 612
cruzadas 615
cuerno 655
culpabilidad 571; ofrenda expiatoria 152
culto 149, 336, 374, 461
Cusán-risataim 212
Dagón 230
Damasco 44
Dan 41
Dan'el 647
Daniel 548, 644; lenguaje de 651; libro de 557
Darío I 625, 630, 631, 644
Darío II 630
David 235ss., 240, 464, 485, 498, 513, 602, 620; casa de 391, 601; dinastía de 391; promesa a 464; trono de 391, 417, 476
Decálogo 185
demonios 527

deseo 569
deuterocanónico 22
Deuteronomio, deuteronomista 63, 178, 225, 460, 621; editor 401; estilo 401; historia 178, 193, 219
día 283; del Señor 390, 428, 430, 432
Diadojos 475, 646
diálogo 527, 553
Diáspora, judaísmo de la 473
Diez Mandamientos 143, 185
diezmos 491, 492
Dios; amor de, por su pueblo 337, 338, 593; Arca de 229, 512; atributos de 500; bondad de 585; como Creador 79; como gobernante 448ss.; como Guerrero 491; como Padre 377, 492; como Pastor 464; concepto de 346; confianza en 552; conocimiento de 333, 334, 416; control de la naturaleza 433; de Daniel 649, 650; de los padres 108; doctrina de 460; Espíritu de 349, 370, 379, 393, 439 458, 460, 484; fidelidad de 428; gloria (*kabod*) de 134; pueblo de 615; imagen de 76; inescrutabilidad del obrar de 586; Juez de todas las naciones 464; juicio de 81, 609; justicia de 399, 438; libertad de 547, 570, 571, 576, 583; nombre de 133; obras de 373, 493, 500, 518; paciencia de 170; perdón de 331; personal 109; presencia de 169; promesa de 110; protección de 614; reino de 644; santidad de 373; soberanía de 441, 547, 551, 556, 609, 650; temor de 375; trascendencia de 459; triunfo final de 464; universalidad de 448, 492; venganza de 615
dioses, de la fertilidad 502, falsos 460
disputa 520; legal 560
documento sacerdotal 63
domingo de ramos 487
Dor 43
Dotán 101
dualismo 433, 486, 570
Ebla 88
Eclesiástico 20, 480, 494, 529
Edad de Bronce Antigua 89; de Bronce Media 93, 98; de Hierro 214; futura 484; mesiánica 434, 466, 489
Edén 71, 76, 78
Edom 47, 124, 447, 448, 615
Egipto 274, 427, 463, 473; decimoctava dinastía 92, 116; decimonovena dinastía 117; duodécima dinastía 91; historia de 87, 115-122; Imperio Medio 89, 91; Período Intermedio 89; textos de execración 86, 91, 94; textos de las pirámides 89; torrente de 41, 45; Viejo Imperio de 89; vigésima dinastía 119
Eglon 219
ejército 491
El 105
elamita 90
elección 110, 181, 321, 345, 452, 471, 492
Elefantina 473, 635
Eliaquim 404
Elías 255-264, 493; ciclo de 191; copa de 493
Elifaz 552
Elimelec 598
Eliseo 264
Eliú 551, 554, 558
Elohim 63
encarnación 587
endecha 503, 604, 606
Endor 239
Enoc 464, 652, 657
epifanía 512
epónimo 290
Esar-hadón 435, 441, 626
Esaú 492; Monte de 447

escatología 389, 432, 464, 471, 484, 502
escitas 279, 403, 424, 427, 435
escriba 640
escritos, escritura 18, 121, 494; materiales y métodos 29
Escritura 16ss.; autoridad de 623
escuela 367, 531, 560
Esdraelón 44
Esdras 472, 473, 488, 616, 619, 624, 625, 631, 637, 652; memorias de 631
Esnunna 90
esperanza 348, 350, 399, 467, 608, 609, 646
espíritu nuevo 465
Espíritu Santo 381, 488
Ester 610; adiciones a 610; canonicidad de 613
estética 565
estilo dialéctico 490
estudio literario comparativo 500
Etán 126
Etán ezraíta 516
etesios, vientos 50
etiología 613
etíopes 38, 427
Eva 70
Evangelios 487
Evil-merodac 282, 409
exclusivismo 642
exilio 407, 408, 452, 619; condiciones en el 452; duración de 408; retorno de 468, 625, 630
Exodo 54, 112, 141, 355, 414; fecha del 123; itinerario del 126; nuevo 4, 642
expiación 155, 161, 376; día de la 155, 157
éxtasis 294
Ezequías 273, 350, 358, 531, 537, 543, 545, 573, 589, 609, 622
Ezequiel 157, 622, 647, 658
Ezión-geber 51
fábula acádica 524; de Jotam 268
faraón 615
fe 112, 441, 443, 517, 532
fenicios 51, 340, 462
ferezeos 215
Fiesta de la Recolección 511; de las semanas 511; de los ázimos 511; de los Tabernáculos 502, 511, 512, 628, 643; de Sion 501; fiestas anuales 511ss.; noveno día de Ab 514, 614
figura mesiánica 382, 639
figuras de dicción 310, 412
Filistea, llanura de 43
filisteos 41, 120, 213, 229, 427; camino de los 128
filosofía, filósofos 75, 532, 575
forastero 102, 103, 111
Formgeschichte 63, 499
fórmula de mensajero 410, 456; fórmula que impone un juramento 591; de reconocimiento 459; de *toledot* 66, 85, 106
futuro 585, 644, 646
Gabriel 650, 655, 656
Galilea 44; mar de 48
Gattungen 499
Gaulanitis 47
Gedalías 282, 409
Genesaret 48
genocidio, homicida 438, 615
gentiles 347, 649; naciones 484
Gesem 627, 638
Ghor 48
Gihón, manantiales de 275
Gilboa 44, 239
Gilead 46
Golán, colinas de 47, 48
Goliat 235
Gosén 112, 124
gracia 83, 351, 556, 585, 605, 609
gratitud 492, 586
Grecia 646, 651
griegos 650
guerra egipcio-hitita 116ss.; siro-efraimita 326, 359

guti 88
habiru 202, 205
Hadasa 610
Hageo 440, 477, 625, 637
hagiógrafos 494, 495
Hai 196, 201
Hamat 359
Hamurabi 90; código de 86, 90, 557
Hananías 396, 408; hijo de Ezequías 453
Hapiru 105
haplografía 31
Hariscandra, leyenda de 549
Hattusilis III 117, 204
Hazael 267, 269
hebreo, lengua 26
Hebreos (libro) 157
Hebrón 101, 242
Heilsgeschichte 186
helenización 475, 640, 658
Hemán ezraíta 516
Herem 205
hermano de leche 592
Hermón, Monte 44
Herodes el Grande 475
Herodoto 41, 403, 424
Hesbón 47
heveos 215
Hexapla de Orígenes 36
hicsos 92, 94, 116, 125
Hijo de David 390; de Dios 80; de Hombre 456, 464, 538, 657, 658
Hilcías 394
Hillel 574
hipérbole 443, 552
Historia, concepto 210; deuteronómica 178, 193, 219
hititas 91, 116, 119, 215; Antiguo Reino 91; leyes 86
holocausto 615
homicidio; ver genocidio
homoioteleuton 30
Horeb 45
Horemheb 117
Hulda 280
hurritas 91, 96, 104, 105, 115; «tierra de Hurru» 96
Husai 248
Icabod 229
Idolatría 184, 460; israelita 402
idumeos 447
imagen de Dios; ver Dios, imagen de
individualismo 461, 532
Indoeuropeos 91, 96, 115, 649
ingratitud 335
injusticia social 398
insensatez 335
inspiración 12, 14, 106
Instrucciones de Amenemope 541ss; del Vizir Ptah-hotep 520; para el Rey Meri-ka-re 520
intercesión 171
integridad 547
ira 427
ironía 442, 568
Isaac, sacrificio de 112
Isaías 273; asunción de 358; rollo de 30
Is-boset 241
Ishtar 595, 612
Isin 90
ismaelitas 107
Israel, papel mediador de 347
Jaboc 47
Jacob 103, 113, 492
Jael 220
Jamnia 21
Jaser, libro de 191
jebuseos 215
Jeconías 407
Jedutún 516
Jefté 220
Jehú 268
Jeremías 250, 279, 281, 446, 452, 460, 461, 468, 480, 516, 531, 552, 604, 656; narraciones en 410
Jericó 89, 196
Jerjes I 612, 625, 630
Jeroboam II 269, 314; hijo de Nabat 253

Jerónimo 37
Jerusalén 105, 242, 423, 427, 456; caída o destrucción de 409, 604, 608, 646; invasión de 407; reconstrucción de 484, 625, 656; sitiar a 407
Jesucristo 56, 389, 652; uso del Antiguo Testamento 2, 16
Jesúa hijo de Josadac 469, 625, 634
Jetro 132
Jezabel 259, 261
Jezreel 44
Joab 241, 248
Joacaz 269, 280, 404
Joacim 281, 400, 404, 440
Joaquín 281, 407, 450, 634
Joás 268, 269
Job 442, 444, 528, 647
Job Babilónico 527
Joel 446, 504
Johanán 635
Jonás 507; hijo de Amitai 270
Jonatán 237
Jope 43
Joram 265, 268
Jordán, falla del 48; río 48
Josafat 259; valle de 433
José 92, 111, 123, 125
Josías 17, 279, 395, 402, 422; muerte de 424
Josué 199, 470, 473, 477, 482, 484, 485
Jotam 271; fábula de 268
Juan el bautista 493
jubileo 157, 515
Judá 45, 633; desierto de 45; y Tamar 381
Judaísmo 472; «normativo» 475; rabínico 489
Judea 44
juez 211
juicio (castigo) 348, 350, 399, 608
juicio 331, 351, 353, 356, 369, 371, 405, 410, 424, 427, 428, 432, 449, 464, 486, 493, 609; de Dios; ver Dios, juicio de
Juncos, Mar de 49, 130
justicia (rectitud) 112, 376, 381, 382, 428, 448, 601, 621; clamor por 449
justificación, doctrina de la 443
Justo, el 441, 492, 539; sufrimiento de 527, 549, 571
Kabod; ver Dios, gloria de
kasitas 91
Katushash 91
Kültepe 90
Lamec 80
lamentos 560, 565, 606
Laquis 89, 277; Cartas de 26
Larsa 90
Lemuel 543, 544
Levante 42
Leviatán 345, 555
levirato; ver matrimonio, levirato
levitas 148
Levítico 459ss.
ley 18, 53, 338, 462, 473, 639, 640, 641; del talión 438; en el corazón 462, 465; libro de la 628; y gracia 158
liberación 54, 141ss., 424, 615
Libro de Consolación 400, 411; del Pacto 404; de memorias 492; Jaser 208, 224; las batallas de Jehová 164
líder carismático 212
Lipit-Ishtar 90
listas 631
Litani, río 44
literatura *wasf* 590
liturgia 500, 512; para el Año Nuevo 436
Logos 537
logros humanos 586
Lotán 345
Ludlul Bēl Nēmeqi 549
llamado de Abraham 110ss.; de Moisés 138ss.; profético 295, 358, 371ss., 395, 450
llanto 604

llanura de Aser 43; de Sarón 43; filistea 43
«Lluvia temprana» 50
«Lluvia tardía» 50
Maaca 256
macabeos 476, 488, 652; 1 Macabeos 652
macho cabrío 655
Madián 47, 132; madianitas 107, 214
Maher-salal-has-baz 358
Malaquías 481, 488
maldición 144, 145, 518, 565
malos, malvados 441, 492, 539
maná 170
Manahem 270
Manasés 278, 358, 422, 423
Mahnwort 541
Mardoqueo 610
Marduc 612
Mari 90; documentos o textos de 86, 109
Masa 543
māšāl 534
masora 32; acentos masoréticos 489; masoretas 27, 32
Matanías 408
matrimonio, levirato 599; mixto 489, 626, 642; voto matrimonial 412, 508
Medeba 47
medo-persa 468, 649, 655
medos 427, 435
Mefi-boset 247
Meguido 44, 89
Meguillot 573, 588, 604
Menfis 91
Meneftá 100, 119, 124, 203
merismo 310, 583
Merodac-baladán 274, 350, 360, 367
mes 284
Mesa 261, 266
Mesías (ungido) 173, 388, 471, 482, 509, 602, 646, 656, 658; esperanza mesiánica 473, 507; figura mesiánica 382, 639; liberación mesiánica 352; príncipe mesiánico 656; reinado mesiánico 354, 393, 465
Mesopotamia 90; historia de la 88
metáforas 437, 562; extendidas 562
métrica 306
Micaías hijo de Imla 260
Mical 236
midrás 193, 618
Migdol 127
Miguel 646, 650, 656, 658
Milcom 411, 424
Misná 31, 475, 575, 588, 651; estilo de 575
Mitani 91, 115, 116
mito 345, 512
Moab 46, 124; campos de 47; piedra de 261
Moisés 60, 61, 131-136
monarquía 232
Monasterio de Santa Catalina 128
monolatría 180
monoteísmo 80, 378; ético 317ss.
Monte Carmelo 43, 263; de Esaú 447; Hermón 44; Seir 47
Moreset 348
muerte 585; más allá 463
Muerto, Mar 48, 49
muros 626, 627, 629
Mursilis I 91
Muwattalis 117, 204
Naamán 266
nabateos 45, 447
Nablus 34
Nabonido 468
Nabopolasar 279, 403, 439, 647
Nabot 262
Nabucodonosor 280, 407, 408, 424, 427, 440, 451, 463, 644, 647
nación renovada 443
nacionalismo 447, 448
Nahum 279
Natán 243, 249
nazareno 482; nazareato 227
Necao 280, 404, 436

Neguev 44, 45, 101, 447
Nehemías 489, 616, 619; memorias de 626, 631
Nilo 463
Nínive 343, 424, 427, 435
Nippur 647
Nisán 284ss., 456
Noé 647
Noemí 598
nómade pastoril 102; nomadismo 102, 556, 557
Nombre de Dios; ver Dios, nombre de
novela 601, 612
Nuevo Testamento 546, 657, 658
números en Números 165ss.; en Crónicas 618
Nuzi, prácticas de 104; textos de 86, 104
obediencia 334, 374
Ocozías 264
ofrendas 153, 628
Omri 45, 258
onomástica 568
onomatopeya 310
opresión 353
Oración 655
oráculo 353; Oráculos Sibilinos 652
Oseas 270, 271, 359
ostracas 30; samaritanas 26
Pablo 538, 443; Saulo de Tarso 3; uso del Antiguo Testamento 3, 4
Pacto 105, 236, 355, 518, 657; abrahámico 109, 243, 448; cláusulas 145; código del 90; concepto 54, 114, 142, 182ss., 209; davídico 243, 393; fiesta del 511; ley 142ss., 145; Nuevo 410, 416, 465; pueblo del 353, 643; renovación del 54
país del norte 485
palabras, pares de 308
Palestina 40, 89
panteísmo 434
papiro 30, 651; Anasti I 568; papiros arameos 473
parábola 345, 533, 561
Paralelismo 301, 430, 539, 567; antitético 303, 539; sinónimo 302, 526, 539, 567; sintético 304, 380, 539
pariente 599; «cercano» 379
paronomasia 310
Pascua 136, 139, 511, 643
pastor 464
Pasur 396
patriarcas 103; era patriarcal 90, 108; nombres de 100; religión 105, 108
Pecado 78, 184, 366, 374, 428, 434, 460, 552, 571; confesión de 518; ofrenda por el 152
Peka 270, 359
Pekaía 270
Pentateuco 18, 53, 453, 454, 498, 640; complejidad del 56; samaritano 33
Pentecostés 434, 511
perdón 331, 332, 417
Perea 41, 46
peregrinaje a Sion 512; por el desierto 162
Persia, imperio 646
persecución 615
personalidad colectiva 432, 461
personificación 443
Peshita 36
Petra 447
Pi-Hajirot 126
pirámides 89
Pitón 124
plagas 136; de langostas 429, 432
poesías 410, 553; de amor 590; egipcia 589; patrón «x, x+1» 544, 569
Pompeyo 475
preceptos 520
precursor 493
Predicador 573
predicción 646
preguntas de disputa 490, 567; de

queja 565; retóricas 412, 555, 567, 577, 582
Profecía 233, 299ss., 364, 366, 389, 400, 646; acciones proféticas 455; don de 652; oficio profético 652; tipos de 389
Profetas 18, 135, 293-300, 644, 646; Anteriores 18, 622; culto 336; del siglo octavo 322, 464; falsos 353, 396; Posteriores 18
propiciatorio 155, 376
proverbios 520, 521, 566, 581; numéricos 569
providencia 170, 459, 603, 614, 639
Pseudo-Epifanio 445
pseudoepigráficos 475
Ptolomeo, Canon de 290
ptolomeos 646, 651, 657
pueblos del mar 40, 117, 119ss., 213
Purim 515, 611, 613
Qanṭîr 126
Quirbet el-Cudeirât 45
Qohelet 567, 573; narraciones en 581
Quedorlaomer 105
queja 413, 440, 553, 559, 565, 607; del pueblo 503, 607; quejas personales 505, 607
quiasmo 305
Qumrán, secta 20-21, 651, 652, 658; literatura 475, 614, 636, 657; Rollo de los Salmos 498, 575
Rabsaces 277
Rabsaris 277
Rahab 196
Ramat Rahel 536
Ramesés 124, 126
Ramot de Galaad 260
Ramsés I 117; II 117, 119, 124, 125, 126, 204; III 41, 119
rebelión 428
recabitas 227
redención 371, 375, 376, 433, 473, 486, 615; de la tierra 599, 600; historia redentora 56, 185, 602, 616, 642; obra redentora 374, 486, 612, 642, 649
Redentor 376, 471
Reinado mesiánico
Reino de Dios; ver Dios, reino de
reinado carismático 509; divino 509; sacerdotal 509; sacro 509
remanente 352, 370, 428, 441, 443, 471
Renuevo 391, 417, 482, 484, 485
rescate 375
responsabilidad personal 460; colectiva 461
restauración 427, 449, 645
restitución 449
resurrección 586, 612, 646, 658
retribución 438, 442, 540, 550, 570, 621
revelación 8, 444, 484, 518, 519, 612, 622, 649; progresiva 11, 185
reinos del norte 620; de este mundo 644, 645; reunión de 619
Reyes 649; libro de 249
Rezín de Damasco 271, 326
Rito 432; cananeo 329; carácter mágico del 432; litúrgico 595
Roboam 253
Rojo, Mar 49
rollo 29, 495, 573, 588, 604
rollos del Mar Muerto; ver Qumrán
Rosh Hashanah 514
Sabá, reina de 252
sábado 400, 461
sabiduría 375, 449, 537, 538, 553, 557, 575; carácter internacional de 532; consejos de 523; contemplativa 521; de Salomón 494; escritos 546; especulativa 521; hipostatización 537; hombres sabios 510, 530, 531, 541; límites de 583; literatura 413; personificación de la 537; proverbial 520, 521; popular 563; sumeria 520

sacerdocio 154; de Aarón 149; documento sacerdotal 63
sacrificios 152ss., 319, 432; sistema de 374, 467
Sadoc 243, 249
sadoquitas 483
sahídico 37
Salem 242
Salmanasar 359; III 167, 260, 269; IV 267; V 271
Salmos, crítica histórica de 499; de acción de gracias 510; imprecatorios 438, 518; reales 391, 507, 516; salterio 497; sapienciales 509; tipos 516; títulos 513
Salomón 249ss., 530, 538; sabiduría de 494; oración dedicatoria de 504
Salum 270, 404
salvación 112, 370, 375, 444, 506; discursos de 410, 433, 440, 504; historia de 186
Salvador 222
Sam'al 359
Samaria 44, 259, 359
samaritanos 21, 34, 45, 272, 620
Samsi-ada 90
Samuel 225; libro de 223
Sanabassaros 634
Sanbalat 627, 638
sangre, importancia 155
Sansón 221
Santiago 572; epístola de 533
santidad 150, 373, 448; código de 156
santos del Altísimo 655
Sara 107
Sargón I 88
Sargón II 167, 272, 353
Sarón, llanura de 43
Saruhén 92
Satán, Satanás 462, 463, 482, 484, 487, 551, 570
Saúl 232ss.
Sear-Jasub 358
Seba 248
sectas 487
Sedequías hijo de Quenaana 260
Sedequías 281, 399, 408
Sefela 41, 45
Séfora 132
Seir, Monte 47
Sela 447
Selah 442
seléucidas 475, 481, 646, 651, 657
semanas, fiesta de las 511; setenta 656
semitas 88; occidentales 92; occidentales antiguos 94, 95; semita occidental antigua 100
Senaquerib 168, 273-277, 350, 353, 358, 360, 435, 439, 609
sensus plenior 380; significado pleno 386
Señor 375
Septuaginta 21, 35, 475
serafín 371
Sesbasar 469, 625
setenta años 462, 645, 656; semanas 656
Seti I 117
Shammai 453, 574
shema 179
Shur, desierto de 128
Siba 247
Sib'u 359
Siervo del Señor 385ss.
Silo 226, 230
Siloé, estanque de 275; inscripción de 26, 275
Símaco 36
símbolo 482; simbolismo 159; acciones simbólicas 410, 455
símiles 437, 562
Simeón ben-Laquis 561
Simeón el Justo 652
sinagoga 472, 473, 475; gran 472, 652
Sinaí, península de 44
Sinar 485

sincretismo 619
Sion, fiesta de 501; peregrinaje a 512
Siquem 101
Siria 92; Filistea, Cele 41
Siria-Palestina 89, 92
siroco 50
Sisac 255
Sitz im Leben 366, 500, 501
Sofonías 278, 399, 432
Sucot 126
sueños 650
sufrimiento 461, 547, 553, 571, 607; del hombre 547; del Justo 527, 549, 571; inmerecido 570
sulamita 591, 594
sumerios 606
Suppiluliuma 117
tabernáculo 146, 511
Talmud 358, 367, 445, 598, 632, 652
Tamar 247
Tamuz, culto a 595
Tanis 126
Targum 34, 488; Jerusalén 35; Jerusalén II 35; de Jonatán 35; de Onquelos 35; Palestino 35
Tarsis 340
Tartán 277, 359
Tatnai 625
Tebas 435
teístas 485
Tel Aviv 450
teleología 646
Tell Beit Mirsim 201; Defneh 127; el-Amarna 204; el-Duweir 201; el-Ḥeṣi 201; el-Maskhuṭah 126; el-Mekheret 128; el-Qedah 201; Mardik 88, 215
Temán 447
Templo de Jerusalén 251, 471, 489, 516, 623, 639, 643, 657; reconstrucción 466, 471, 473, 477, 624
tentación 79
teocracia 622
teodicea 491; Babilónica 527, 549
Teodoción 36
Teodoro de Mopsuestia 574
teofanías 437, 443, 512, 555
teoría documental 62, 63
tetragrámaton 135
Textos de Capadocia 86, 90, 109; de las pirámides 89; de Nuzi 86, 104; egipcios de execración 86, 91, 94
Tiberias 31, 48
«Tierra de Hurru» 96
tierra nueva 379, 386
Tierra Santa 41
Tiglat-pileser 122, 325, 359
tipos, tipología 3, 4, 159, 472, 485, 593
Tiraca 360, 441
Tiro 462; escalera de 43; Hiram de 251; Príncipe de 462
Tirsa 589
Tisri 285, 286, 456
Tobías 627, 629
Torá 53, 149, 512, 615, 640
tradición oral 106, 107
tragedia 561
Transjordania, Más Allá del Río 41, 46, 475
Tratado señor-vasallo 144, 175, 183
tribulación, gran 655
tribus perdidas 452
trípticos 562
Tushratta 121
Tutmosis I 116
Tutmosis III 116;
Tutmosis IV 116
Ugarit, ugarítico 28, 86, 121-122, 141, 463, 516, 538, 544, 647
Ugbaru 468
últimos tiempos 393, 646, 649, 656; tiempo del fin 645, 652, 656
universalidad 492, 602
Urías 247
Ur-Nammu 88, 90
Ur tercera 88, 90
Uzías 271, 358
vanidad 415, 577
vejez 583

venganza 376, 440, 607
versiones antiguas 33; latinas 37; siríaca 36
Via Maris 44
victoria 432
vidente 233, 294, 652
vientos etesios 50
vindicación 428, 440, 465, 556
visiones 459, 484, 566, 644; nocturnas 478, 482
viuda y huérfano 486
Vulgata 37
Wâdī el-'Arîsh 41, 45; Wâdī 'Ara 44; Wâdī Dâliyeh 637-638
Ya'udi 359
Yahvéh 135, 345, 347; adoración de 512; ángel de 482; corte de 551; de los Ejércitos 491; día de 375, 390, 424, 448, 492; entronización de 502; Espíritu de 381; gloria de 459; siervo de 384; soberanía de 414; universalidad de 347; Yo soy 459
yahvista (el escritor) 63
Yam 345
Zacarías 440, 470, 471, 473, 604, 625, 637; hijo de Jeroboam II 270
Zeitgeschichte 499
Zimri 258
Zin, desierto de 45
Zofar 552
Zôr (Zor) 48
Zorobabel 470, 471, 473, 477, 482, 625, 633ss.